
۹۷۴۲-ن
کتابخانه مجلس شورای ملی
کتاب مطالع الانظار (شرح طوالع الانوار)
مؤلف شمس الدین محمود بن عبدالرحمن الاصفهانی
موضوع
شماره قفسه ۱۰۵۴۸
شماره ثبت کتاب
۸۶۱۸۰
خطی «فهرست شده»
۱۰۵۴۸
بازدید شد
۱۳۸۴



مبنى قواعد الشرع واساسها وعين معالم الدين ورأسها

الموضوع انما يبين في علم آخر ليس [illegible] الخلاف بل المراد منه ان الموضوع الذي هو اخص من
موضوع علم آخر انما يبين وجوده في العلم الآخر اذا كان غير بين وظهر ان اعظم العلوم موضوعا
هو الكلام وان علم الكلام اقوم العلوم اصولا وفروعا اما بالنسبة الى العلوم الشرعية فلانه يعتمد
[illegible] اما بالنسبة الى الآلهي على طريقة الحكماء فلانه يستند الى الوحي المعتضد بالعقل
والناقد لا الى المسلم بكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم خلاف الآلهي على طريقة الحكماء فانه
مبني على العقل الذي يعارضه الوهم واذا كان كذلك فالفروع المستنبطة [illegible] انه اقويها
حجة [illegible] لا [illegible] برهان قاطع [illegible] وسبيلا فلانه سبيل لا سبيل الذي هو الصراط
المستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض قال هذا وان كتابا يشتمل اي مضى هذا
او خذ هذا والعقائل جمع عقيلة وهي الكريمة من كل شيء اي يشتمل على نفائس المسائل العقلية و
خيار المباحث النقلية [illegible] اصحابه اي خيارهم في [illegible] اصوله و[illegible] فصوله فان الاصول
[illegible] منقحة والفصول المحررة [illegible] والمنقح المهذب والمعنى ان اصوله مهذبة
[illegible] عن الزوائد وفصوله محررة [illegible] عن القواعد [illegible]
والتلخيص [illegible] والشرح والمشكل الملتبس [illegible] التبس [illegible]
اي [illegible] امر معضل [illegible] وجه ولا ابانة لا ايضاح [illegible] ابانة اي [illegible]
والشعور جمع [illegible] الشيء وهو ما [illegible] من [illegible] والحصون جمع الحصن
[illegible] الحصون اي [illegible] المسومة المعلمة [illegible] مسومين اي معلمين [illegible]
اي عليها امثال الخواتم مقومة اي [illegible] فهو [illegible] واراد بالمسالك
مباحث النظر ومباديه والممكنات واراد بالعوالي والقواطع مباحث الالهيات والنبوة والامامة [illegible]
قال وبعد اقول لما كان المقصود الاعظم من [illegible] الكتاب اثبات الصانع وصفاته والنبوة [illegible]
بالبراهين العقلية [illegible] مأخوذة من الممكنات بالنظر [illegible] الكتاب على مقدمة [illegible]
كتب المقدمة في مباحث [illegible] بالنظر الكتاب الاول في الممكنات والكتاب الثاني في الالهيات والكتاب الثالث في النبوة قال
اما المقدمة اقول المراد بالمقدمة ما يتوقف عليه المباحث [illegible] ومباحث الكتب [illegible] مباحث [illegible] بالنظر
[illegible] مباحث النظر [illegible] الكتب [illegible] ولما كان النظر [illegible] امور معلومة تصورية او تصديقية
[illegible] العلم [illegible] صار مباحث التصور والتصديق [illegible] النظر [illegible]
[illegible] معرفا [illegible] اشارها وان [illegible] موصلا الى التصديق [illegible]
[illegible] اربعة فصول [illegible] في [illegible]

٩٧٤٢-ن

[illegible] الرحيم الحمد

قال الفصل الأول في المبادئ أقول اعلم أن تعقل الشيء إدراكه مجردا عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي
لا يلزم ماهيته عن ماهيته فهو نوع من الإدراك فإن الإدراك تمثل حقيقة الشيء عند المدرك يشاهدها ما به يدرك على
أربع مراتب إحساس وتخيل وتوهم وتعقل فالإحساس إدراك الشيء مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق
المادية مع حضور المادة ونسبة خاصة بينها وبين المدرك والتخيل إدراكه مكتنفا بالعوارض الغريبة واللواحق المادية
ولكن لا يشترط حضور المادة ونسبتها الخاصة والتوهم إدراك المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس ومنهم من قال ينحصر
الإدراك في الإحساس وقد يكون مباينا للتعقل والعلم وقد يراد به الإدراك بالمعنى الأول فيكون كل من الإحساس
والتخيل والتوهم والتعقل علما ومنهم من قيد العلم بالأمر المعقول وقد يكون مباينا للإدراك بالمعنى الإحساس
وأخص مطلقا من الإدراك بالمعنى الأول وعلى كل تقدير يكون التعقل أخص من العلم مطلقا وقد يطلق العلم و
يراد به التصديق وقد يطلق ويراد به التصديق والتصور العلم بالمعنى الأول وقد قسمه الشيخ في الإشارات
إلى التصور الساذج أي المجرد عن التصديق وإلى تصور معه التصديق وفي الشفاء إلى تصور فقط وإلى
تصور معه تصديق كقولنا كل بياض عرض فالتصور فيه إنما يستفاد من الحد كأن تحصل في الذهن صورة هذا التأليف
وما يؤلف منه كالبياض والعرض والتصديق هو أن تحصل في الذهن نسبة هذه الصورة إلى الأشياء أنفسها
أنها مطابقة لها ومنهم من قسم العلم إلى التصور والتصديق وأراد بالتصور الإدراك الساذج أي الإدراك
الذي لا يلحقه الحكم وأراد بالتصديق الإدراك الذي يلحقه الحكم ومنهم من جعل التصديق عبارة عن مجموع الإدراك
والحكم والمص قسم التعقل إلى قسمين تعقل الشيء حال كونه مجردا عن الحكم عليه بنفي شيء عنه أو إثباته له وتعقل
الشيء مع الحكم عليه بأحدهما وسمى الأول تصورا والثاني تصديقا وإنما خص التعقل بالتقسيم من بين سائر أنواع
الإدراك لأن الأمور المعتبرة التي يكون بينها فكرا ونظرا هي المعقولات لا المحسوسات والمتخيلات والموهومات
لما سيجيء أن الفكر هو الحركة في المعقولات ولم يقسم التعقل إلى قسمين وسمى أحدهما بالتصور والآخر
بالتصديق لعدم انقسام سائر أنواع الإدراك إلى قسمين وسمى أحدهما بالتصور والآخر بالتصديق ولا سمى أحدهما
بالتصور فقط أو بالتصور الساذج وسمى الآخر بالتصور مع التصديق أي الحكم قوله وحده حال من الشيء
وقوله عن حكم عليه بنفي أو إثبات أي من غير أن يلحقه حكم بأحدهما بيان لقوله وحده والمراد به أن لا يلحقه حكم
لا أن يلحقه عدم الحكم والحكم إيقاع النسبة الثبوتية وانتزاعها ويقال للإيقاع إيجاب وإثبات وللانتزاع سلب ونفي
والنسبة الثبوتية ثبوت شيء لشيء على وجه هو كون عرض للبياض كقولنا البياض عرض أو ثبوت شيء على وجه لا
كونه كقولنا كانت الشمس طالعة مع قولنا النهار موجود في قولنا إن كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو ثبوت
شيء على وجه الانفصال كقولنا هذا العدد زوج عن قولنا هذا العدد فرد في قولنا إما
[illegible] إما أن يكون هذا العدد زوجا [illegible] لا يلحقه الحكم [illegible]

وكسبه [illegible] شاء الله

الاتصال حقيقي على معنى أنهما لا يتصادقان ولا يرتفعان عن التعقل ولا يلزم من ذلك خروج تصور كل من الطرفين
عن التصور ودخوله في التصديق لأن تصور كل من الطرفين تعقل الشيء وحده أي لا يلحقه حكم فيكون خارجا
عن التصديق داخلا في التصور ولا يلزم أن يكون تصور المحكوم عليه مع الحكم تصديقا لأن تصور المحكوم عليه
لا يلحقه حكم قوله وكل منهما أي كل واحد من التصور والتصديق ينقسم إلى بديهي لا يتوقف حصوله على نظر وفكر وكسبي يحتاج
إلى فكر ونظر على معنى أن البعض من كل منهما بديهي والبعض كسبي مثال التصور البديهي تصور الوجود والعدم مثال
التصديق البديهي الحكم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان مثال التصور الكسبي تصور الملك والجن مثال
التصديق الكسبي العلم بحدوث العالم وقدم الصانع وفي تعريف التصديق البديهي بأنه الذي لا يتوقف حصوله
على نظر وكسب لأن التصديق البديهي قد يتوقف حصوله على نظر وفكر بأن يكون كل من طرفيه أو أحدهما كسبيا
والأولى أن يقال التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف جزم العقل بالنسبة الواقعة بين الطرفين بعد تصورهما على نظر
وفكر والبديهي بهذا المعنى يتناول المشاهدات وقد يخص باسم العلم بها من الحس الظاهر ويسمى محسوسات مثل
حكمنا بوجود الشمس أو من الحس الباطن ويسمى وجدانيات مثل حكمنا بأن لنا جوعا وعطشا ومنهم من فسر التصديق
البديهي بأنه الذي يعتقده العقل عند تصور طرفيه من غير استعانة بشيء وسمى أوليات وضروريات فالبديهي بهذا التفسير أخص
من الضروري مطلقا وبالتفسير الذي ذكرنا لا مرادف له وسمي أن يراد بالتصديق البديهي في هذا التقسيم ما هو
مرادف للضروري وإلا لم ينحصر التصديق في البديهي والكسبي ولما كان كثير من المحققين جعلوا التصديق
حكما والمص جعل التصديق في التقسيم تعقل الشيء مع الحكم عليه بنفي أو إثبات ذكر في مثال التصديق البديهي الحكم
بأن النفي والإثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان تنبيها على أن الحكم هو التصديق عند طائفة وجعل التصديق في أمثاله
تعقل الشيء مع الحكم بأحدهما وفي مثال الكسبي على أن المجاز عنه جعل التصديق عبارة عن تعقل الشيء مع
الحكم وإنما قلنا أن البعض من كل من التصور والتصديق بديهي والبعض من كل منهما كسبي لأنه لو لم يكن كذلك لكانت التصورات
والتصديقات بأسرها ضرورية ولو كانت بأسرها ضرورية لما افتقرنا في شيء منهما أي لكون الكل حاصلا لنا بلا نظر وفكر
إلى تحصيل شيء واللازم باطل فإن كثيرا من التصورات والتصديقات يحتاج حصوله لنا إلى نظر وفكر وأما الثاني فلأنه لو كانت التصورات
والتصديقات بأسرها مكتسبة لما حصلنا على شيء منهما واللازم باطل فإن كثيرا من التصورات والتصديقات قد تحصل لنا
ثم بيان الملازمة أن النظري إنما يكتسب من معارف أخرى سابقة فلو كانت التصورات والتصديقات بأسرها مكتسبة لزم
استناد كل منها إلى غيره إما في موضوعات متناهية فيلزم الدور ضرورة لزوم عود الاكتساب فيه منها إلى ما توقف عليه
وإما في موضوعات غير متناهية فيلزم التسلسل إلى غير النهاية وكل من الدور والتسلسل يستلزم امتناع تحصيلنا
لشيء من التصورات والتصديقات أما الدور فلأنه يستلزم توقف تحصيلنا على شيء على ما يتوقف عليه فيتوقف تحصيلنا
شيء على نفسه لأن الموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على الشيء وما يتوقف على نفسه يمتنع حصوله وأما التسلسل فلأن
تحصيلنا لشيء من التصورات والتصديقات موقوف على تحصيلنا على ما لا نهاية له لكن العقل [illegible] بما لا نهاية له
والعقل

خطي

لقياس احاطة الذهن بالاشياء والموقوف على المحال محال فحصلنا على شيء من التصورات والتصديقات مجهول وقد
اعترض على التصورات بانه ان كان المراد تصور الشيء بحقيقته نختار ان الكل كسبي ولزوم الدور والتسلسل ممنوع
اذ لعل اسبابها التصور بحقيقته في الاكتساب الى التصور بوجه ما لا يقال لا ذكر الوجه حقيقة فانه عرض من عوارضه
والعرض ليس حقيقته والغرض ان تصور الحقيقة مكتسب فيلزم الدور او التسلسل لانا نقول انما يلزم الدور او التسلسل
لو توقف اكتساب تصور الشيء بحقيقته على تصور حقيقته معرفة وهو ممنوع اذ لعل ان يكتسب تصور الشيء بحقيقته
من تصوره بوجه اخر بوجه ما وان كان المراد تصور الشيء بوجه ما نختار ان الكل ضروري اذ ذلك سوجه الفعل انه
متصور بوجه ما فان قيل نعني بالتصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما او نعني مختلطا بان يكون البعض
بوجه ما والبعض بحقيقته اجيب عن الاول بان العام فيه الخاص وقد ابطلناه وعن الثاني بالاختيار ان الكل
ضروري والجواب انا نعني بكل التصور كل واحد مما صدق عليه انه تصور اعم من ان يكون بحقيقته او بوجه ما
على وجه يشمل جميع افراد التصور بوجه ما وجميع افراد التصور بحقيقته ولا يلزم من بطلان كل واحد من القسمين
معين او على الاخر بطلان هذا فانه لو كان الكل ضروريا بهذا المعنى يكون جميع افراد التصور الشامل لجميع افراد
التصور بوجه ما ولجميع افراد التصور بحقيقته ضروريا فلا يكون شيء منهما مفقودا ولو اريد بهذا المعنى
كسبيا لزم الدور او التسلسل واعترض ايضا بانه على تقدير ان يكون الكل مكتسبا يكون القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم مكتسبا فلا يمكن الاحتجاج على بطلان هذا القسم لانه ح كل قضية يذكر في
بطلان هذا القسم مكتسبة محتاج الى غيرها ويلزم الدور او التسلسل فلا يتم الاحتجاج واجيب بان القضايا
المذكورة في بطلان هذا القسم معلومة في نفس الامر وان كانت معلومة على تقدير كون الكل مكتسبا ثم الاحتجاج
سالما عن المنع والالتزام ان ما هذا التقدير لا يستلزم خلاف ما في نفس الامر قلنا الاثم انه اذ لم يكن معلومة
يلزم انتفاء هذا التقدير قوله لا يستلزم خلاف ما في نفس الامر قلنا لا نم انه يستلزم خلاف ما في نفس الامر و
انما يلزم ذلك اذ لو كان انتفاء المعلومية لازما لهذا التقدير وهو ممنوع اجيب بان هذه القضايا
معلومة في نفس الامر وان كان هذا التقدير واقعا في نفس الامر يكون واقعا مع معلومتها الان ما هو الواقع
في نفس الامر واقع مع جميع الامور الواقعة في نفس الامر فيتم الاحتجاج سالما ولا يلزم المط وهو انتفاء
كون الكل مكتسبا في نفس الامر ويمكن دفع الاعتراض بوجه اخر وهو ان قول المعترض لو كان الكل مكتسبا
يكون القضايا المذكورة في بطلانه مكتسبة ان اراد انه يلزم ان يكون مكتسبة في نفس الامر فممنوع لانه لا يلزم من تقدير
كون الكل مكتسبا على التقدير كونه مكتسبا في نفس الامر وان اراد انه يكون مكتسبة على التقدير فمسلم ولكن الاحتجاج
موقوف على معلوميتها في نفس الامر لا على كونها غير مكتسبة على التقدير لقائل ان يقول لا نم ان التسلسل في
هذه الصورة مح قولكم يلزم احاطة الذهن بالاشياء وهو مح قلنا لا نم انه يلزم احاطة الذهن
بالاشياء على سبيل التعاقب فلزومه مسلم واستحالتها ممنوع وان اراد به احاطة الذهن بالاشياء دفعة

واحدة فاستحالتها مسلم ولزومها ممنوع فان المعارف السابقة معدات اللاحقة ولا يجب بقاء الاسباب المعدة مع
المسببات لجواز انتفاء المعد بعد وجود المسبب لا يقال يتبين امتناع تعلق احاطة الذهن بالاشياء بطريق
اخر وهو ان اللاحق موقوف على حركة فكرية والحركة الفكرية لا تقع الا في زمان فاحاطة الذهن بالاشياء موقوف
على انقضاء ازمنة لا نهاية لها وهو ممتنع لان الزمان من اول وجود النفس متناه اجيب بانه ح يتوقف التمامية
على بطلان التناسخ وحدوث النفس فيلزم بيان الطاهر بالخفي ولا وانه لا نزاع في بطلان هذا القسم لو كان
التصورات والتصديقات باسرها مكتسبة لما حصلتا على شيء منهما بلا نظر وفكر واللازم باطل فانه قد حصل
لنا كثير من التصورات والتصديقات بلا نظر وفكر قال والنظر ترتيب امور اقول لما ذكر ان البديهي هو الذي لا يحتاج
الى نظر وفكر احتاج الى تعريف النظر والفكر والفكر يطلق على معان منها حركة النفس لقوة التي التها
مقدم الدودة التي هي البطن الاوسط من الدماغ اي حركة كانت اذا كانت في المعقولات فانه اذا كانت في المحسوسات
يسمى تخيلا وتلك القوة واحدة لكن يسمى باعتبار الاول مفكرة وبالاعتبار الثاني متخيلة ومبدء الحركة واما قوله
معقول الكيف فان الحركة في الكيف كما تقع في الكيفية المحسوسة تقع في الكيفية النفسانية بان ترسم الحروف الباطنة
في النفس شيئا بعد شيء عند الاستعراض ولا شك ان النفس يلاحظ الامور عند الاستعراض فالحركة من الفكر والملاحظة
من النظر ولتلازمهما اطلق اسم احدهما على الاخر فاستعملا استعمال المترادفين وقد يطلق الفكر على معنى
اخص من الاول وهو حركة النفس في المعقولات مبتدئة من المط مستعرضة للمعاني الحاضرة عندها
طالبة مبادئه المؤدية اليه الى ان تجدها وترتبها فترجع منها الى المط والفكر بهذا المعنى هو الذي يستعمله
العلوم الكسبية وملاحظة المعاني الحاضرة عند الاستعراض على الوجه المذكور يسمى نظرا وقد يطلق اسم احدهما
على الاخر ايضا بهذا الاعتبار وقال الشيخ نظرا الى تعاكسهما فجمع بينهما وقد يطلق الفكر على الحركة من
المط الى المبادي من غير ان يضم اليها الرجوع منها اليه ولما كانت العلوم المكتسبة موقوفة على الفكر بمعنى الثاني
والترتيب على الوجه الخاص لانه شرط لحصوله الحركة والترتيب جعل الاشياء الكثيرة بحيث يطلق عليها اسم الواحد
ويكون لبعضها نسبة الى البعض بالتقدم والتاخر في الرتبة العقلية فهو اخص من التاليف لان
التاليف لم يعتبر فيه هذه النسبة قوله امور اراد به ما فوق الواحد قوله معلومة اي متصورة او مصدق بها
تصديقا يقينيا او غيره ليتناول النظر الواقع في التصور والتصديق الشامل لليقيني ولا ولاعتقادي
والظن قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم ليكون التعريف مخصوصا بالنظر والفكر
بالمعنى الثاني وهذا التعريف باعتبار العلل الاربع المادية والصورية والفاعلية والغائية وليس المراد
بالتعريف بالعلل الاربع ان يحمل العلل بانفسها على المعرف فانه لا يصح ضرورة لزوم صدق المعرف على المعرف
والعلة لا تصدق عليه بل المراد ان يحمل المعرف محمولا على المعرف باعتبار العلل فيكون التعريف للمشتق
المركب ... لان غير المركب لا يتصور له العلل المادية والصورية وغير الموجود لا ... الفاعل

ن-٢٩٧٤٢

والغاية فيكون تعريفا رسميا لان المحمولات على الشيء باعتبار العلل محمولات باعتبار الامور الخارجة على الشيء
والمحمولات التي تكون باعتبار الامور الخارجة لا تكون ذاتية فيكون التعريف رسميا وقوله ترتيب امور معلومة
ماخوذة من العلة المادية والصورية والفاعلية واحترز منها ومن المادية مذكورة بالمطابقة والاخريان
بالالتزام قوله على وجه يؤدي الى استعلام ما ليس بمعلوم خاصة ماخوذة من العلة الغائية وتلك الامور
المرتبة ان كانت موصلة الى تصور سميت معرفا وقولا شارحا وان كانت موصلة الى تصديق سميت حجة
ودليلا كالحيوان الناطق الموصل الى تصور الانسان والثاني نحو قولنا العالم ممكن وكل ممكن له
سبب الموصل الى التصديق بقولنا العالم له سبب وقدم البحث عن القول الشارح على الحجة في الوضع
لتقدمه على الحجة بالطبع ليناسب الوضع الطبع والتقدم بالطبع هو كون الشيء بحيث يتوقف عليه
غيره ولا يكون موثرا فيه كتقدم الواحد على الاثنين فان الاثنين متوقف على الواحد ولا يكون الواحد
موثرا فيه والقول الشارح بالنسبة الى الحجة كذلك لان القول الشارح من قبيل التصور والحجة من قبيل
التصديق والتصور مقدم على التصديق طبعا اذ كل تصديق يتوقف على تصور طرفيه وتصور النسبة
بينهما ضرورة امتناع الحكم عند الجهل باحد هذه الثلثة ولا يكون هذه التصورات موثرة في التصديق

قال الفصل الثاني في الاقوال الشارحة اقول الفصل الثاني في الاقوال الشارحة ذكر فيه مباحث
آ شرائط المعرف ب اقسام المعرف ج ما يعرف ويعرف به المبحث آ شرائط المعرف معرف الشيء
ما يستلزم معرفته معرفة ذلك الشيء والمراد بمعرفة الشيء المعرفة التي هي اعم من المعرفة الحاصلة من التعريف
الحدي ومن المعرفة الحاصلة من التعريف الرسمي ليشملهما هذا التعريف لكن هذا التعريف يلزم ان يكون
المحدود والمرسوم معرفا للحد والرسم لانه يصدق على المحدود والمرسوم ان معرفته يستلزم معرفة الحد
ومعرفة الرسم اللهم الا ان يراد بالاستلزام استلزام السبب للمسبب لا العكس لكن الاستلزام اعم من استلزام
السبب للمسبب وبالعكس ولا دلالة للعام على الخاص وقيل معرف الشيء ما يكون معرفته سببا لمعرفة الشيء وهذا
انما يستقيم على راي من جوز التعريف بالمفرد اما من لم يجوز التعريف بالمفرد فلا يصح هذا التعريف لعدم
اطراده فانه يصدق على الخاصة اللازمة البينة البسيطة التي تكون معرفتها سببا لمعرفة ذي الخاصة
والجواب ان التعريف بالمفرد لا يصح لان الشيء المطلوب تصوره بالنظر لا بد ان يكون متصورا بوجه ما والا امتنع
طلبه ولا بد من تصور شيء منه التصور المطلوب وذلك التصور غير التصور بوجه ما حاصل في التصور
فلم يتحقق تصوري ووقوع تصور المطلوب فلا يقع التصور المطلوب بمفرد فالموقع للتصور المطلوب مولف
معرف الشيء قوله فيفيد تصوره بتصور الشيء خرج به الحجة قيل لو احتاج المعرف الى معرف لتسلسل
واللازم ظ بيان الملازمة انه لو احتاج المعرف الى معرف لاحتاج معرف المعرف الى معرف و
[illegible] ومساويها الا بشرط المعرف مساواته للمعرف لكنه اخص من

لانه معرف خاص ضرورة كونه معرفا للمعرف فلا يصح التعريف واجيب عن الاول بان معرف المعرف من حيث
المعرف المطلوب من حيث هو معرف ويمتاز عن سائر المعرفات باضافته الى المعرف المطلق واذا عرفنا مطلق المعرف
لزم معرفة معرفه من حيث هو معرف واضافته الى المعرف ايضا معلومة عند معرفة المضاف فيصير هو مجموعه
معلوما فلا احتياج الى معرف آخر وفيه نظر لان المجموع المركب من المعرف مع الاضافة معرف الجزئين
المعرف والاضافة ولا يلزم من كون الجزئين معلومين بالقوة كون المجموع منهما غير محتاج الى معرف آخر
فالجواب الحق ان هذا التسلسل تسلسل في الامور الاعتبارية فينقطع بانقطاع اعتبار العقل وقد يعتبر
معرف المعرف من حيث انه معرف وانه نفس المعرف وبهذا الاعتبار لا احتياج الى المعرف وقد يلتفت العقل
العقل الى نفسه وينظر اليه من حيث هو محتاج الى معرف ولا يعتبر العقل على هذا الوجه دائما فينقطع
التسلسل بانقطاع اعتبار العقل وقد يعتبر معرف المعرف الخ على هذا الوجه والجواب عن الثاني انه
يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا للشيء وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه ومعرف المعرف
كذلك فانه باعتبار ذاته مساو للمعرف وباعتبار انه معرف خاص اخص منه وهو باعتبار انه مساو
معرف للمعرف لا باعتبار انه اخص منه ومعرف الشيء يجب ان يكون العلم به سابقا على العلم بالمعرف لان
العلم بالمعرف سبب للعلم بالمعرف والسبب سابق على المسبب واذا كان العلم بالمعرف سابقا على العلم
بالمعرف يجب ان يكون اجلى منه فلا يصح تعريف الشيء بما يساويه في الجلاء والخفاء اي يكون بحيث
معرفا حالة اذا علم المعرف علم المعرف واذا جهل جهل كما قيل الزوج ليس بفرد فان الزوج مساو
للفرد في الجلاء والخفاء ولا يصح ايضا تعريف الشيء بنفسه والا يلزم ان يكون العلم به قبل العلم به فيلزم
الشيء على نفسه وهو ان يجعل المعرف نفس المعرف فقط كقولهم الحركة نقلة او جعل نفس المعرف مع
غيره كقولهم الانسان حيوان بشر والاول مثال للعرض والثاني مثال للجوهر ولا يصح تعريف الشيء بما هو اخفى منه
سواء توقف الاخفى منه على المعرف او لم يتوقف واذا توقف عليه فاما بمرتبة واحدة وهو الدور الظاهر
او باكثر من مرتبة واحدة وهو الدور الخفي اما اذا توقف عليه بمرتبة واحدة كتعريف الشمس بانه كوكب
نهاري ثم تعريف النهار بانه زمان طلوع الشمس فوق الافق واما اذا توقف عليه باكثر من مرتبة فكتعريف
الاثنين بانه زوج اول ثم تعريف الزوج بانه عدد منقسم بمتساويين ثم تعريف المتساويين بالشيئين
ثم تعريف الشيئين بالاثنين واما تعريف الشيء بالاخفى الذي لا يتوقف على المعرف كقولنا النار شبيه بالنفس
والنفس اخفى من النار لكن لم يتوقف معرفة النفس على معرفة النار ويتعين ان يقدم الاعم في التعريفات
لشهرته وظهوره لان شروط الاعم ومعانداته اقل من شروط الاخص ومعانداته فان كل ما هو
شرط للعام ومعاند له فهو شرط للخاص ومعاند له من غير عكس ولا شك ان ما قل شرطه
ومعانده اكثر وجودا عند العقل فيكون اشهر واظهر عند العقل والاظهر عند العقل احق بتقديمه
لان المتعلم يدركه اولا ثم ينتقل الى الاخص قيل انما يجب تقديم الاعم في الحدود التامة لان الاعم
ذاتيا ايضا معلوم بقولنا قوله الى آخره [illegible]

باسبق ولا يمكن للعاقل اعتبار هذه الاوصاف بالذات دائما فينقطع التسلسل وقطعا

ولسه في التصحيح السابقه الجواب عن الثاني يجوز ان يكون الشيء باعتبار ذاته مساويا الى اه (٥)

فيهما هو الجنس وهو يدل على شيء مبهم غير محصل بنفسه ويحصله لا محصل الذي هو الفصل واذا لم يعلم الجنس لم يعلم الجزء الصوري من الحد فلا يكون تاما مشتملا على جميع الاجزاء واما في غير الحد التام فيعلم الاعرف او يساويه

ولو بحث في هذه الشرط فان جميع الذاتيات في الحد التام ليس الا الجنس والفصل القريب وهذا المعنى محقق وان قدم الجنس على الفصل او اخر فان تقديم الجنس على الفصل ليس بالجزء الصوري للحد التام حقيقة وذلك لان تقديم الجنس على الفصل اضافة عارضة للجنس بالقياس الى الفصل والاضافة العارضة للشيء بالقياس الى غيره متاخرة عنهما موقوفة عليهما فلا يكون مقومة لماهية الجنس والفصل ولا لوجودهما الاجمالي ولا لوجودهما التفصيلي فلا يكون جزءا صوريا للحد التام لا يقال ما ذكرتم يفيد ان تقديم الجنس على الفصل ليس جزءا صوريا للجنس والفصل ولا يلزم ان لا يكون جزءا صوريا للحد التام فانه يجوز ان يكون للحد التام مادة هي الجنس والفصل وصورة هي تقديم الجنس على الفصل لانا نقول ان الحد التام عبارة عن جميع ذاتيات المحدود مطابق لها فكل ما لا يكون جزءا لحقيقة المحدود لا يكون جزءا للحد التام وكل ما يكون جزءا للحد التام يكون جزءا للمحدود وتقديم الجنس على الفصل ليس جزءا للمحدود فلا يكون جزءا للحد التام ولا لكان جزءا للمحدود واطلاق الجزء الصوري على تقديم الجنس على الفصل بطريق المجاز ولا يلزم من جواز تقديم الجنس على الفصل كونه جزءا صوريا له لجواز ان يكون شرطا كما ان وجوب تقديم الجنس على الفصل باعتبار الاستلزام ووجوب تقديم الجنس على الجنس باعتبار التحصيل لا يقتضي ان يكون تقديم الجنس على الفصل اولى الاعتبارين وتقديم الفصل على الجنس لتنافيهما جزء صورة للماهية المنوعة بهما والجواب ان العام يجب ان يقدم على الخاص في التعريف سواء كان العام جنسا او عرضا عاما وسواء كان الخاص فصلا او خاصة لان الخاص يقيد العام والتمييز لا يحصل الا بعد الاشتراك ولانه من اعتبار المشترك اولا حتى يتصور التمييز ويجب ان يحترز في التعريفات عن الالفاظ الغريبة اي التي لا يكون استعمالها مشهورا ولخلفاء قوم قوم وتناولها المعنى وعن الالفاظ المجازية اي الالفاظ المستعملة في غير ما وضعت له لعلاقة بينهما لانها محتاجة الى كشف وبيان فلزم احتياج القول الشارح الى قول شارح ويجب ان يحترز في التعريفات عن التكرار من غير ضرورة او حاجة سواء كان المكرر بعض الحد مثل ان يقال العدد كثرة مجتمعة من الاحاد والمجتمع من الاحاد نفس الكثرة او بعض اجزاء الحد مثل حيوان جسماني ناطق فان الحيوان هو جوهر جسم حساس ناطق ومتحرك بالارادة فقد كرر الجسم الذي هو بعض اجزاء حد الانسان واما التكرار بحسب الضرورة فهو التكرار الذي لو لم يقع لم يبق التعريف صحيحا مثل التكرار الذي يقع في تعريف المتضايفين فان المتضايفين مما لا يتصور بدون الاخر مثل العقل والعاقلية والعقولية ومثل الابوة والبنوة فانه لا يتصور الواحد منهما بدون الاخر ولا الاخر الا عند تعقل الاخر فيجب ان يعرف كل واحد منهما بما يراد السبب الذي يقتضي كونهما متضايفين فيحصل فهم التعقل ويحصل البيان بالذي يراد تعريفه منهما فيجب ان يقع تكرار

للشيء حتى يلزم منه تحصيل البيان بالمقصود منهما بالتعريف مثل ان يقال الاب حيوان يتولد من نطفته حيوان اخر من نوعه من حيث هو كذلك من نطفته حيوان اخر من نوعه فالحيوان هو الذات الذي هو معروض اضافة الابوة والاخر الذي هو من نوعه هو ذات الابن الذي هو معروض اضافة البنوة وقد اخذ الفارس عن الاضافة والتولد من نطفته بعد تضايفهما من حيث يتولد من نطفته تكرار ضروري لم يذكر السبب للحوق الاضافة اما الحيوان الذي هو معروض الابوة وتكراره لحصر البيان به فان الاب انما يكون مضافا الى الابن من هذه الحيثية فلو لم يكرر لم يكن التعريف صحيحا لانه حينئذ يصدق الحد على الابن لان الابن قد يكون كذلك فلا يكون الحد مطردا فلا يكون صحيحا واما اذا كرر لم يصدق الحد على الابن فان الابن وان كان حيوانا يتولد من نطفته اخر من نوعه لكن لا يكون ابنا من هذه الحيثية بل انما يكون من حيث هو متولد من نطفة شخص اخر من نوعه فيصح الحد بتكرار بعض اجزائه ولا يصح بدونه واما التكرار بحسب الحاجة فهو التكرار الذي لو لم يقع يكون التعريف صحيحا لكنه لم يكن كاملا وقد جعل كثير من المنطقيين تعريف المركب من الذات والعرض الذاتي له من هذا القبيل كما في قولهم الانف الافطس انف ذو تقعر لا يكون ذلك التقعر الا في الانف فصار الانف والتقعر مكررا وهذا التكرار انما ساغ للحاجة فانه لو لم يقع تكرار في التعريف يكون صحيحا فانه لو قيل في تعريف الانف الافطس هو شيء ذو تقعر يختص بالانف فيكون التعريف صحيحا لكن لا يكون كاملا لان السؤال عن الانف الافطس فاحتاج المجيب الى هذا التكرار ليكون الجواب مطابقا للسؤال واذا لم يكرر لم يكن كاملا اقول الفرق بين الحاجة والضرورة اذا المسؤول عنه مهملا ان كان هو المعروض فقط فلا حاجة الى التكرار والضرورة وان كان المعروض مع العارض فالتكرار ضروري وفي محل الحاجة ولا احل التعريف واجب بان بينهما بونا فان التكرار الضروري لو لم يكرر لم يبق التعريف صحيحا والتكرار في محل الحاجة هو الذي لو لم يكرر لم يكن التعريف تاما واعلم ان هذا النوع من المركبات وهو المركب من الذات والعرض الذاتي له يكون التكرار في تعريفه ضروريا باعتبار ان السائل سواله عن المجموع فيجب ان يكون الذات مرة لتعريفه ومرة لتعريف العرض الذاتي وليس بضروري في نفس الامر لانه لو كان السؤال عن العرض الذاتي وحده لم يكن هناك حاجة الى التكرار لكن احتاج المجيب الى التكرار ليكون جوابه مطابقا للسؤال قال البحث الثاني في اقسام المعرف

اقول البحث الثاني في اقسام المعرف معرف الشيء يجب ان يساويه في العموم والخصوص اي في الصدق بمعنى انه يجب ان يصدق المعرف على كل ما يصدق عليه المعرف وهو الجمع والانعكاس لانه لو لم يساويه في الصدق لكان مباينا له او اخص منه من وجه او اخص منه مطلقا او اعم منه مطلقا اما الاول والثاني فظاهر لان المعرف يجب ان يكون وسيلة الى تصور الاخر والمباين ...

من وجه لا يكون كذلك واما الثالث فلان الاخص مطلقا لا يشمل جميع افراد المعرف فيكون اقل وجودا
وما هو اقل وجودا اخفى والاخفى لا يصلح للتعريف واما الرابع فلان الاعم مطلقا لا يميز ما صدقه المعرف عن
غيره لانه مشترك بينهما وبين غيرهما والمشترك بين الشيئين لا يميز احدهما عن الاخر ولان تصور الاعم مطلقا
غير مستلزم لتصور الاخص فان تصور الحيوان والماشي غير مستلزم لتصور الانسان اذا عرفت ذلك فنقول
المعرف على اربعة اقسام حد تام وحد ناقص ورسم تام ورسم ناقص ووجه الحصر في الاربعة
ان المعرف الذي هو غير المعرف ومساوله في الصدق لا يخلو من ان يكون داخلا في المعرف او خارجا عنه
او مركبا منهما و أ وهو ان يكون المعرف داخلا في المعرف اما ان يكون جميع اجزاء المعرف وهو الحد التام
كالحيوان الناطق في تعريف الانسان او لم يكن المعرف جميع اجزاء المعرف وهو الحد الناقص كالجسم النامي
الناطق او الجسم الناطق او الجوهر الناطق في تعريف الانسان و ب وهو ان يكون المعرف خارجا
عن المعرف وهو الرسم الناقص كالماشي المنتصب القامة في تعريف الانسان و ج وهو ان يكون المعرف مركبا
من الداخل والخارج ان كان المعرف داخلا اي يكون المعرف فصلا قريبا سمي حدا ناقصا ايضا كالماشي
الناطق في تعريف الانسان وان كان بالعكس اي يكون المعرف خارجا فهو الرسم التام ان كان الداخل
الجنس القريب كالحيوان الضاحك في تعريف الانسان وان كان الداخل غير الجنس القريب فهو الرسم
الناقص ايضا كالجسم النامي الضاحك والجسم الضاحك او الجوهر الضاحك في تعريف
الانسان وظاهر كلام المص يقتضي ان يكون المعرف الخارج مع اي جنس كان قريبا او بعيدا يسمى
رسما تاما وح يجوز ان يكون الرسم التام اكثر من واحد وعلى ما قررنا لا يكون الرسم التام الا واحدا
كما ان الحد التام لا يكون الا واحدا واما الحدود الناقصة والرسوم الناقصة فيجوز ان يكون
متعددة قال واعترض عليه اقول اعترض الامام على التعريف بوجهين أ ان تعريف الشيء مح لان
تعريفه بنفسه مح وح التعريف اما بالداخل او بالخارج او بالمركب منهما وكلا والحال ان يكون الداخل جميع
الاجزاء او بعضها وكل منهما باطل اما جميع الاجزاء فلان مجموع اجزاء الشيء نفسه فتعريف الشيء بجميع
اجزائه تعريفه بنفسه وهو مح واما بعض الاجزاء فلان الجزء انما يعرف الكل اذا عرف شيئا من اجزائه
لانه لو لم يعرف الشيء شيئا من الاجزاء كان جميع الاجزاء غنية عن التعريف او معرفا بغير ذلك الجزء الذي
فرض انه معرف للشيء واذا كان جميع اجزاء الشيء معلوما فلا يكون ذلك معرفا له هف فثبت
ان الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه فذلك الجزء المعرف اما ان يكون هو الجزء
المعرف فيلزم تعريف الشيء بنفسه او شيء خارج عنه فيلزم التعريف بالخارج والتعريف بالخارج
مح لان الخارج انما يعرف الشيء اذا عرف اختصاصه به لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح
لتعريفه فاذا لم يعرف اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته والاختصاص

اجزائه وذلك الجزء اما ان يكون هو او ما هو خارج عنه والخارج انما يعرف اذا علم اختصاصه به

هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عن غيره فمعرفة الاختصاص يتوقف على معرفة الشيء ومعرفة
ما يغايره من الامور الغير المتناهية اذ يمتنع الاختصاص مع الجهل بالشيء وبما عداه فان الاختصاص
هو ثبوت الوصف للشيء وانتفاؤه عما عداه فيتوقف معرفته على معرفة الشيء وعلى معرفة ما عداه
من الامور الغير المتناهية وذلك مح لانه يلزم من معرفة الشيء الدور لانه ح يتوقف معرفة
الشيء على تعريف الخارج اياه وتعريف الخارج اياه يتوقف على معرفة اختصاصه بالشيء
ومعرفة اختصاصه بالشيء يتوقف على معرفة الشيء فيلزم الدور ومن معرفة ما عداه من الامور
الغير المتناهية احاطة الذهن بما لا يتناهى لان ما عداه غير متناه والمركب من الداخل
والخارج خارج لان المركب من الداخل والخارج لا يكون نفس الشيء ولا داخلا فيه والا لزم
ان يكون الخارج داخلا لان الخارج جزء من المركب منه ومن الداخل وجزء الجزء جزء لا يقال
المركب من الداخل والخارج لا يكون خارجا ولا يلزم ان يكون الجزء الداخل خارجا لانا نقول
دخول المركب في الشيء يوجب دخول كل جزء منه فيه واما خروجه عن الشيء فلا يوجب خروج كل
جزء منه عنه فيلزم من بطلان التعريف بالخارج بطلان التعريف بالمركب من الداخل والخارج
و ب ان الشيء المطلوب تصوره ان كان مشعورا به امتنع تحصيله لامتناع تحصيل الحاصل
وان لم يكن مشعورا به امتنع طلبه لامتناع توجه الطلب نحو ما لا شعور به قال واجيب
عن الاول اقول اجيب عن الاعتراض الاول بان التعريف بالداخل والخارج صحيح اما التعريف
بالداخل اذا كان بجميع الاجزاء فلا نم ان جميع الاجزاء نفسه حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع
اجزائه تعريفا بنفسه فان الجزء متقدم على الكل بالطبع والاشياء التي كل واحد منها متقدم على الشيء يمتنع
ان يكون نفس ذلك الشيء حتى يلزم ان يكون التعريف بجميع الاجزاء تعريفا للشيء بنفسه واما التعريف
بالداخل اذا كان ببعض الاجزاء فصحيح قوله الجزء انما يعرف الشيء اذا عرف شيئا من اجزائه
قلنا لا نم فان معرفة الشيء ليس هو الا ان يعرف شيئا من اجزائه اصلا لجواز استغناء
الاجزاء باسرها عن تعريف الجزء اياها قوله اذا كان جميع الاجزاء معلومة يكون الماهية معلومة
فلا يكون الجزء معرفا لها قلنا لا نم ان جميع الاجزاء اذا كانت معلومة تكون الماهية معلومة
فان الكل غير جميع الاجزاء فيجوز ان يكون جميع الاجزاء معلومة ولا يكون الكل معلوما فيحتاج
الكل الى التعريف في معرفته واما التعريف بالخارج فلا نم انه بط قوله الخارج انما يعرف
الشيء اذا عرف اختصاصه به قلنا لا نم قوله لان الوصف الذي لا يختص بالشيء لا يصلح لتعريفه
قلنا مسلم قوله فاذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فلا يفيد معرفته
قلنا لا نم انه اذا لم يعلم اختصاصه به احتمل عدم اختصاصه به فانه يجوز ان يكون

محصلا في نفس الامر ولم يعلم اختصاصه فلا يحصل علم اختصاصه به وح يتعذر معرفة
فان افادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف يتوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم
تصوره تصور الموصوف بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاص الوصف الخارج
بالموصوف وشموله في نفس الامر فانه لو لم يكن مختصا كان مشتركا بين الموصوف وغيره فيكون
اعم منه والعام لا يلزم من تصوره تصور الخاص ولو لم يكن شاملا كان اخص والاخص
اخفى فلا يصلح للتعريف افادة الوصف الخارج لمعرفة الموصوف لا يتوقف على العلم
بالاختصاص والشمول فان المفيد للتصور هو معرفة الوصف المختص الشامل لا معرفة
اختصاص الوصف الخارج بالموصوف فجاز ان يكون بين الوصف المختص الشامل
وبين الموصوف علاقة بها بحيث ينتقل الذهن من تصوره الى تصور الموصوف وان لم
يعلم اختصاصه وشموله ولئن سلم ان التعريف بالخارج يتوقف على معرفة اختصاص
الوصف الخارج بالموصوف لكن لا نم لزوم الدور ومعرفة ما لا يتناهى فقوله معرفة الاختصاص
يتوقف على معرفة الموصوف وعلى معرفة ما عداه من الامور الغير المتناهية قلنا العلم
بالاختصاص يتوقف على العلم بالموصوف بوجه ما وعلى العلم بما عداه مما لا يتناهى
مجملا فلا يلزم الدور ولا الاحاطة قال المص وهذا الجواب ضعيف فان يعلم كل واحد
من الاجزاء الطبع لا يقتضي بعلم الكل من حيث هو كل ومجموع لمدا[؟] مغايرة جميع الاجزاء
لنفس الشيء فانه يجوز ان يكون واحد من الاجزاء متقدما بالطبع والكل من حيث هو كل
ومجموع لا يكون متقدما وح يكون جميع الاجزاء نفس الشيء فلا يصح التعريف بجميع الاجزاء
لامتناع تعريف الشيء بنفسه واما قوله معرف الشيء ليس هو ما يصح ان يعرف شيئا من اجزائه
لمواد السبعة بها باسرها فقال لو كانت الاجزاء باسرها حتى الصورة معلومة كانت الماهية
معلومة لانه لو لم تكن الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء حتى الصورة لم يفد التحديد
معرفة المحدود لكنه يفيد عندكم واذا كانت الماهية معلومة عند العلم بجميع الاجزاء لم يكن عينه
عين تحديد الجزء [؟] فلا يكون الجزء معرفا لها واما قوله في الجواب عن التعريف بالخارج
تعريف الموصوف متوقف على كون الوصف المعرف بحيث يلزم من تصوره تصوره
بعينه وذلك انما يتوقف على اختصاصه وشموله في نفس الامر لا العلم بهما فقال لو
الخارج تصوره تصوره فان كان الخارج كان الملزوم متصورا فاستغنى عن التعريف
وان لم يكن الخارج متصورا امتنع التعريف به ثم قال المص بل الجواب ان التعريف بجميع
الاجزاء معرف فان الاجزاء على انفرادها معلومة والتحديد استحضار الاجزاء مجموعة

في الذهن صورة مطابقة للمحدود وتحقيق ذلك ان جميع الاجزاء نفس الماهية لكن جميع الاجزاء تعتبر
الذهن على وجهين احدهما على سبيل الاجمال بان تحصل الجميع الاجزاء وجود واحد وبهذا الاعتبار هو
المحدود وثانيهما على سبيل التفصيل بان تحصل لكل جزء وجود على حدة وجميع الاجزاء بهذا
الاعتبار حد فلا يلزم من تعريف جميع الاجزاء على سبيل الاجمال لجميع الاجزاء على سبيل التفصيل
تعريف الشيء بنفسه بيان ذلك ان تعريف الماهية بجميع الاجزاء معناه ان تصور جميع
الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء وجميع تصورات الاجزاء يفيد تصور جميع الاجزاء الا ان جميع تصورات
الاجزاء عبارة عن جميع الوجودات الذهنية اذ تصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن فتصورات
جميع الاجزاء وجوداتها في الذهن ووجودات الاجزاء في الذهن غير وجود جميع الاجزاء الغير
وجود الماهية اما باعتبار الذات فان وجودات الاجزاء وجودات متعددة متعلقة بالاجزاء
بان يكون لكل جزء وجود في الذهن مغاير لوجود الاجزاء اما بالذات واما بالاعتبار ووجود جميع
الاجزاء وجود واحد متعلق بالجميع ولا شك ان الوجودات المتعددة المتعلقة بالاجزاء غير
وجود واحد متعلق بالجميع فتصورات الاجزاء غير تصور الاجزاء فلا يلزم من التعريف بجميع
الاجزاء تعريف الشيء بنفسه فان قيل الاجزاء اما ان يكون لكل من الاجزاء وجود على حدة في الذهن
فيلزم ان يكون لكل من الجنس والفصل وجود مغاير لوجود الاخر في الذهن فامتنع حمل احدهما
على الاخر بالمواطاة وامتنع ايضا حملهما على المجموع الحاصل منهما بالمواطاة وشرط المعرف
ان يكون مساويا للمعرف في الصدق اذا لم يكن محمولا بالمواطاة امتنع ان يكون مساويا له
فامتنع التعريف واما ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد في الذهن فيلزم ان يكون جميع
الاجزاء موجودا بوجود واحد فيلزم تعريف الشيء بنفسه اجيب بان كلا من الجنس والفصل
وجودا مغايرا لوجود الاخر في الذهن وامتنع حمل احدهما على الاخر بالمواطاة بهذا
الاعتبار وامتنع ان يكون جميع الاجزاء بهذا الاعتبار مساويا للماهية في الصدق لكن شرط المعرف
ان يكون مساويا للمعرف في الصدق باعتبار ما لا باعتبار ما فانه يفيد الوجود
وكل من الجنس والفصل وان كان له وجود مغاير لوجود الاخر ومع اعتبار تقيده بهذا القيد
لا يحمل احدهما على الاخر لكن باعتبار ان كلا منهما قد يوجد مع الاخر بوجود واحد يصدق
احدهما على الاخر وعلى تقدير ان يكون الجميع موجودا بوجود واحد لا يلزم من التعريف بالاجزاء
الموجودة في الذهن بوجود واحد تعريف الشيء بنفسه وذلك لان الوجود الواحد
باعتبار لحوقه لماهية الجنس في الذهن يصير ماهية الجنس وباعتبار لحوقه لماهية
الفصل يصير ماهية الفصل وباعتبار لحوقه بالمجموع الحاصل من الجنس والفصل يصير الماهية

فالمتصورات متغايرة وان كان الوحدة في الذهن واحد المجموع تصور الجنس والفصل غير تصور
المجموع الحاصل من الجنس والفصل ومجموع التصورين غير تصور المجموع فلا يلزم تعريف
الشيء بنفسه وكذا الرسم وان كان مركبا لكون معرفه متصورة ولم يلزم من تصور معرفه تصور
المرسوم بل هو موقوف على استحضارها مجموعة بحيث تحصل في الذهن صورة مطابقة للمرسوم وكذا
الحد الناقص واما المفرد فلا يفيد لانه ان كان متصورا لكون المعرف متصورا فلا يستغني عن
التعريف وان لم يكن متصورا امتنع التعريف والجواب عن الثاني ان متوجه الطلب هو الشيء
المشعور به ببعض اعتباراته فلا استحالة فان الشيء المطلوب تصوره معلوم من وجه مجهول من وجه
ومتوجه الطلب هو الشيء لا الوجه المعلوم او الوجه المجهول فلا يلزم تحصيل
الحاصل ولا طلب المجهول قال الثالث في بيان ما يعرف اقول المبحث الثالث في بيان ما يعرف ويعرف
من الحقائق الحقائق اما ان يكون بسيطة اي لا يكون لها جزء بان لا يلتئم من شيئين او اكثر
او مركبة اي يكون لها جزء بان يلتئم من شيئين او اكثر فصاعدا وكل واحد من البسيط
والمركب اما ان يتركب عنه غيره او لا فهذه اربعة اقسام فالبسيط الذي لا يتركب عنه غيره
لا يحد حدا تاما ولا حدا ناقصا لان كلا من الحد التام والناقص لا يكون الا بالجزء والبسيط
لا جزء له ولا يحد به غيره ضرورة عدم كونه جزء الغيره كالواجب فانه لا جزء له ولا هو جزء لغيره
فلا يحد ولا يحد به والبسيط الذي يتركب عنه غيره لا يحد لانه لا جزء له ويحد الغير به لانه جزء
لغيره كالجوهر فانه بسيط لا جزء له ويتركب عنه غيره لانه جنس للجواهر فلا يحد ويحد الغير به
ضرورة عدم كونه جزء الغيره كالانسان فانه مركب من الحيوان والناطق ولا يتركب عنه غيره
ضرورة كونه نوعا شاملا فلا يحد به والمركب الذي يتركب عنه غيره يحد لان له جزء ويحد الغير
ضرورة كونه جزءا له كالحيوان فانه مركب من الجسم والنامي والحساس ويتركب عنه غيره كالانسان
فيحد الحيوان ويحد به فالحد للمركب سواء كان حدا تاما او ناقصا وكذا الرسم التام ضرورة
تركبه من الجنس والخاصة واما الرسم الناقص فيشمل البسيط والمركب وكل ما له خاصة لانه يعرف
بعرضيه بالرسم وكل ما هو خاصة لانه يعرف به الشيء عرضيه من التصور ترسم ذلك الشيء بها قال
الفصل الثالث في الحجج اقول المبحث الثاني في انواع الحجج وهي جمع حجة وهي الموصل الى التصديق
التصديق هو الحجة والدليل مترادفان قال ورسم الدليل بانه ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول واراد
بالعلم الملزوم والعلم اليقيني هو الشامل للقطعي واللاعتقادي والظني واراد باللزوم ما هو اعم من اللزوم العقلي
والعقلي سواء كان بينا اي غير وسط او غير بين اي بوسط وقوله بوجود المدلول لا يقتضي خروج المفضي الى
المدلول العدمي لان المدلول العدمي له وجود في الذهن لان المدلول ما يتعلق به دلالة الدليل وهو من الكائنات الخارجية

الدليل ما يلزم من العلم به العلم بوجود المدلول

المشتمل على النزاع الواقعة بين المحكوم عليه وبه اعم من الثبوت والانتفاء وكل منهما وجود في الذهن
فالدليل ما يلزم من التصديق به التصديق بوجود المدلول اعم من ان يكون المدلول من المركبات
السلبية او الثبوتية ولما كان هذا التعريف بحسب اللفظ تحاشى فيه عن ذكر المدلول كان الثبوت
اللفظية لا يحترز بها عن امثاله والدليل على انواع ووجه الحصر ان الدليل امر اضافي يستدعي شيئين
احدهما يكون العلم به ملزوما والاخر يكون العلم به لازما والاول المستدل به والثاني المستدل عليه فالمستدل به
اما ان يكون كليا او جزئيا وكذا المستدل عليه واذا كان المستدل به والمستدل عليه كليين فان تساويا
في الصدق ليلزم من العلم باحدهما العلم بالاخر اذا عرفت هذا فنقول اما ان يستدل بالكلي على الجزئي
كما يستدل بثبوت الامكان للجانب الذي هو كلي على ثبوته للجسم الذي هو جزئي بان يقال كل جسم مؤلف
وكل مؤلف ممكن فكل جسم ممكن او يستدل بالكلي على الكلي اي باحد المتساويين على الاخر كما يستدل بثبوت
الضحك للمتعجب بالقوة الذي هو كلي مساو للانسان على ثبوته للانسان الذي هو كلي مساو والمتعجب بالقوة
بان يقال كل انسان متعجب بالقوة وكل متعجب بالقوة ضاحك فكل انسان ضاحك ويسمى هذا القسمان
قياسا او عكسه بان يستدل بالجزئي على الكلي ويسمى استقراء تاما ان كان لا يستدل الا بجميع جزئيات الكلي
عليه مثل ان يقال كل جسم ذو وضع لان الجسم اما بسيط او مركب وكل منهما ذو وضع ويسمى استقراء ناقصا ان لم
يكن لا يستدل الا بجميع جزئياته بل ببعضها مثل ان يقال كل حيوان يحرك فكه الاسفل عند المضغ
لان الانسان والطيور والدواب كذلك ولا يسمى الناقص لا يفيد اليقين لجواز ان يكون حال البعض
الاخر من الجزئيات على خلاف حال البعض الذي استوعب كالتمساح فانه لا يحرك فكه الاسفل ولا يفيد الحكم
الكلي او يستدل بالجزئي على جزئي لاشتراكهما في وصف كما يستدل بحرمة الخمر على حرمة النبيذ لاشتراكهما في
الاسكار بان يقال النبيذ حرام كالخمر لاشتراكهما في الاسكار ويسمى تمثيلا في عرف المنطقيين وقياسا في
عرف الفقهاء والجزئي الاول وهو الخمر يسمى اصلا والجزئي الثاني وهو النبيذ يسمى
فرعا والوصف المشترك وهو الاسكار يسمى جامعا والجامع انما يفيد اذا ثبت كونه موجبا
الحكم اي معرفا له وما به يعرف تارة بالدوران وهو ترتب الاثر على الشيء الذي له صلوح العلية وجودا
وعدما اي هو بحاله وجودا وعدما كحرمة الخمر على الاسكار وجودا وعدما اما وجودا
فيخرج العنب عند وجود السكر المطربة واما عدما فعند كونه عصيرا لم تحدث فيه الشدة المطربة او عند
صيرورته خلا واخرى بالسبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف في الاصل والغاء البعض ليتعين الباقي
للعلية كما يقال علة حرمة الخمر اما الاسكار او كونه ماء العنب او المجموع او غيرهما وغير الاسكار لا يكون
علة بالطريق الذي يفيد ابطال علية الوصف فيتعين الاسكار للعلية او نقول الدوران والسبر من الطرق
الدالة على علية الوصف كالنص والاجماع والمناسبة والشبه وقد استقصى الكلام في القياس

بسم الله الرحمن الرحيم

في منهاج الوصول الى علم الاصول قال الباب الثاني في القياس اقول المبحث الثاني في القياس واصنافه اعلم ان الحرسات المندرجة تحت الكلي اما ان يكون تباينها بالذات او بالعرضيات او بهما الاول يسمى انواعا والثاني اصنافا والثالث اقساما ولما كان جزئيات المعرف ومن الحد التام والناقص يتباين بعضها بالذات كما في الحد التام والحد الناقص وبعضها بالعرضيات كما في الرسم التام والناقص سماها اقساما ولما كان يتباين جزئيات الحجة ومن القياس والاستقراء والتمثيل بالذات سماها انواعا ولما كان يتباين جزئيات القياس ومن الاستثنائي والاقتراني على هيئة الشكل الاول والثاني والثالث والرابع بالعرضيات سماها اصنافا والقول يطلق على المسموع اي الملفوظ وعلى المعقول اي المعنى القائم بالنفس والمراد ههنا المعقول لانه هو المستلزم بالذات وتسمية القول المسموع قياسا من باب المجاز وقوله مؤلف من اقوال واراد به قضيتين فصاعدا لتشمل القياس البسيط والقياس المركب وخرج عنه القضية الواحدة المستلزمة لعكسها وعكس نقيضها والقضية المحتوية لقولنا فلان يطوف بالليل فهو سارق وقولنا لما كانت الشمس طالعة كان النهار موجودا فان كل واحد منهما قضية مستلزمة لقضية اخرى ومع هذا ليس بقياس لانا لا نقول ان قولنا فلان يطوف بالليل وحده يستلزم قولنا هو سارق بل مع قولنا وكل من يطوف بالليل فهو سارق فيستلزم ولا نقول ان قولنا لما كانت الشمس طالعة فالنهار موجود قضية واحدة فان كلا منهما دلت على الاتصال لا على وضع المقدم فيكون بالحقيقة قضيتين احدهما الاتصال والاخرى وضع المقدم وقوله متى سلمت لا يعني كونها صادقة بل كونها بحيث اذا فرض صدقها يندرج فيه ما يكون مقدماته كاذبة وقوله لزم عنه اي عن القول المؤلف بعد كونه هيئة التاليف واحترز به عن القياس فلا يكون لزم عنهما قال المط لا تحصل من تلك الاقوال الا مع الهيئة المخصوصة وقوله لذاته اي لا يكون اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية اي لا يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس او بواسطة مقدمة في قوة المذكورة اي يكون لازمة لاحدى مقدمتي القياس لكن حداها مغاير لحدود القياس والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة اجنبية كقولنا ا مساو لـ ب و ب مساو لـ ج فانه يلزم منه ا مساو لـ ج لكن لا لذاته بل لان هذا القالب وهذا كان هذا النوع من القالب منتجا دائما وليس كذلك لانه لو اخذ بدل المساواة المباينة او النصفية او الضعفية لم يلزم فاذا قلنا ا مباين لـ ب و ب مباين لـ ج لم يلزم ان ا مباين لـ ج لان مباين المباين لم يلزم ان يكون مباينا وكذا لو قلنا ا نصف لـ ب و ب نصف لـ ج لم يلزم ا نصف لـ ج لان نصف النصف لا يكون نصفا وكذا لو قلنا ا ضعف لـ ب و ب ضعف لـ ج لم يلزم ا ضعف لـ ج لان ضعف الضعف لا يكون ضعفا بل انما يلزم هذا القالب ا مساو لـ ج بواسطة قولنا كل مساو لـ ب مساو لـ ج وكل ما ساواه ب فانه اذا انضم الى الاول انتج ا مساو لكل ما ساواه ب ومعناه كل ما ساواه ب فا مساواه و ب مساو لـ ج فمعناه ج يساوي ب فجعله صغرى لقولنا كل ما ساواه

فا مساواه لـ ج مساواه ومعناه ا مساو لـ ج وهو المط فعلم ان القالب لما كان انما لزمه قولنا ا مساو لـ ج بواسطة قولنا كل مساو لـ ب مساو لـ ج وكل ما ساواه ب ومن مقدمة اجنبية غير لازمة لاحدى مقدمتي القياس حيث لم يصدق مع المقدمة لم ينتج القالب كما في قولنا ا نصف لـ ب و ب نصف لـ ج لانه لا يصدق كل ما هو نصف لـ ب فهو نصف لكل ما يكون ب نصفه وحيث يصدق تلك المقدمة ينتج كما في قياس المساواة وما يجري مجراه كقولنا ا ملزوم لـ ب و ب ملزوم لـ ج فانه يلزمه ا ملزوم لـ ج اذ يصدق كل ما هو ملزوم لـ ب ملزوم لكل ما يكون ملزوما له والثاني اي اللزوم بواسطة مقدمة في قوة المذكورة كقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر وما ليس بجوهر لا يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يلزم جزء الجوهر جوهر بواسطة عكس النقيض للثاني وهو قولنا ما يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر فانه يجعل كبرى لقولنا جزء الجوهر يوجب ارتفاعه ارتفاع الجوهر لينتج المط وانما اشترط كون تلك المقدمة على وجه يكون حدها مغايرة لحدود القياس ليلا يخرج القياس بالعكس المستوي فان حدود العكس تغاير حدود القياس ثم لم يعد خلاف الحدود ههنا لان عكس النقيض يعد حدود القياس خلاف العكس المستوي والمراد باللزوم لذاته اعم من البين وغيره ليندرج فيه القياس الكامل وغيره وقولنا قول اخر يعني مغايرا لواحد من المقدمتين ولا يلزم ان يكون كل مقدمتين قياسا بل الاسلامية لا واحد منهما لا يعلم اشارة الى العقد يعني ان لا يكون القياس الاستثنائي المستحق فيه عين المقدم قياسا كقولنا ان كان ا ب فـ ج د لكن ا ب لان القول اللازم عين احدى المقدمتين لانا نقول القول اللازم في الاستثنائي هو التالي واحدى المقدمتين هي الملازمة بين المقدم والتالي ولا احدى وضع المقدم ولا شك ان القول اللازم مغاير لكل منهما فان القول اللازم ج د واحدى المقدمتين ان كان ا ب فـ ج د والمقدمة الاخرى ا ب قال القياس لا يخلو اما ان يشتمل على النتيجة او نقيضها بالفعل وسمي استثنائيا كقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة ينتج النهار موجود وهو مذكور في القياس بالفعل وكقولنا ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود ينتج لم تكن الشمس طالعة فالنتيجة وهو قولنا لم تكن الشمس طالعة نقيضها مذكور في القياس بالفعل او لم يشتمل النتيجة ولا نقيضها بالفعل وسمي اقترانيا كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث فالعالم حادث نتيجة لم يشتملها القياس ولا نقيضها بالفعل قال والاول والثاني اقول والاول اي القياس الاستثنائي ان يستدل بوجود الملزوم على وجود اللازم كقولنا ان كان هذا انسانا فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان او يستدل بعدم اللازم على عدم الملزوم كما اذا قلنا في المثال المذكور لكنه ليس بحيوان فليس بانسان او يستدل بوجود احد المتعاندين على عدم الاخر او بعدم المتعاندين على وجود الاخر كقولنا اما ان يكون هذا العدد زوجا او فردا لكنه زوج فليس بفرد لكنه فرد فليس بزوج لكنه ليس بزوج فهو فرد لكنه ليس بفرد فهو زوج

فعلى هذا يكون القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالملازمة بين الملزوم واللازم ليلزم من
وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم اللازم عدم الملزوم وتسمى تلك المقدمة شرطية متصلة
ولا يخفى انه يشترط ان يكون موجبة كلية لزومية ليلزم من وجود الملزوم وجود اللازم ومن عدم
اللازم عدم الملزوم او يكون الاستثنائي مشتملا على مقدمة حاكمة بالمعاندة بين الامرين ليلزم من
وجود احدهما عدم الاخر ومن عدم احدهما وجود الاخر وتسمى تلك المقدمة شرطية منفصلة
حقيقية ان تعاند مطلقا اي صدقا وكذبا اي لا يصدقان معا ولا يكذبان معا كالمثال المذكور
ومانعة الجمع ان تعاند صدقا فقط اي لا يصدقان ويكذبان كقولنا اما ان يكون هذا
الشيء انسانا او فرسا ومانعة الخلو ان تعاند كذبا فقط اي لا يكذبان ويصدقان كقولنا
اما ان يكون هذا الشيء لا انسانا او لا فرسا ولا يخفى ان المنفصلة يشترط فيها ان يكون موجبة
كلية عنادية ليلزم من وجود احد الجزئين عدم الاخر ومن عدمه وجود الاخر ويكون
القياس الاستثنائي مشتملا على مقدمة اخرى تدل على وضع الملزوم في المتصلة او وضع
المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او صدقا فقط في مانعة الجمع او رفع اللازم
في المتصلة او رفع المعاند مطلقا اي صدقا وكذبا في الحقيقية او رفع المعاند كذبا فقط
في مانعة الخلو وتسمى المقدمة الاخرى استثنائية قال والثاني على اربعة اوجه اقول
لما فرغ من القياس الاستثنائي شرع في القياس الاقتراني وهو بحسب ما يتركب عنه من القضايا
ينقسم الى حملي وهو المؤلف من الحمليات الصرفة والى شرطي وهو المركب من الشرطيات
الصرفة او منها ومن الحمليات والمص لم يتعرض الا للاقتراني الحملي ولا بد في كل قياس اقتراني حملي
من مقدمتين يشتركان في امر ثالث سوى طرفي المطلوب ويسمى ذلك الامر اوسط لتوسطه بين طرفي
المطلوب ويسمى احدى المقدمتين بالمحكوم عليه في المطلوب المسمى بالاصغر لكونه في الغالب اخص
من المحكوم به ويسمى المقدمة الاخرى بالمحكوم به في المطلوب المسمى بالاكبر لكونه في الغالب اعم من
المحكوم عليه وتسمى المقدمة التي فيها الاصغر بالصغرى لاشتمالها عليه والمقدمة التي فيها الاكبر
بالكبرى لاشتمالها عليه كقولنا كل انسان حيوان وكل حيوان حساس فكل انسان حساس فالمطلوب
والانسان هو الاصغر وقولنا كل انسان حيوان هو الصغرى والحساس هو الاكبر وقولنا كل حيوان
حساس هو الكبرى والحيوان هو الاوسط والقضية التي يحصل منها القياس تسمى مقدمة وما يجعل
جزء المقدمة كالموضوع والمحمول دون الرابطة يسمى حدا فالقياس يشتمل على ثلثة حدود الاصغر والاوسط
والاكبر وهيئة نسبة الاوسط الى الاصغر والاكبر بالوضع والحمل يسمى شكلا واقتران الصغرى بالكبرى
يسمى ضربا والقول اللازم يسمى مطلوبا ان سيق منه الى القياس ونتيجة ان سيق من القياس اليه
والمقدمة التي فيها الاصغر صغرى والتي فيها الاكبر كبرى قال والاوسط اما ان يكون محمولا

والاشكال الاربعة لان الاوسط اما ان يكون محمولا في الصغرى موضوعا في الكبرى وهو الشكل الاول
يسمى بالاول لانه بديهي الانتاج يتوقف عليه الباقي وينتج المطالب الاربعة واشرف المطالب اولا او الاوسط
محمول فيهما اي في الصغرى والكبرى وهو الشكل الثاني جعل ثانيا لانه يشارك الاول في الصغرى التي
هي اشرف من الكبرى لاشتمالها على موضوع المطلوب الذي هو اشرف من محموله وينتج الكلي الذي هو
اشرف من الجزئي وان كان الكلي سلبا والجزئي ايجابا او الاوسط موضوع فيهما اي في الصغرى
والكبرى وهو الشكل الثالث جعل ثالثا لمشاركته للاول في احدى المقدمتين وهي الكبرى او الاوسط
موضوع في الصغرى محمول في الكبرى وهو الشكل الرابع جعل رابعا لمخالفته للاول في المقدمتين قال
فالاول شرط انتاجه اقول الضروب الممكنة الانعقاد في كل شكل من الاشكال الاربعة بحسب الكمية اي الكلية
والجزئية والكيفية اي الايجاب والسلب ستة عشر الحاصلة من ضرب الصغريات الاربع الموجبة الكلية
والموجبة الجزئية والسالبة الكلية والسالبة الجزئية في الكبريات الاربع كذلك وشرط انتاج الشكل
الاول بحسب الكيفية ايجاب الصغرى لانها لو كانت سالبة لكان الاوسط مسلوبا عن الاصغر فلا يندرج
تحت الاوسط فلم يتعد الحكم بالاكبر على الاوسط ايجابا او سلبا الى الاصغر لان الحكم بالاكبر على جميع
ما صدق عليه الاوسط والاصغر لا يكون من جملة ما صدق عليه الاوسط بالفعل على تقدير سلبه عن الاصغر
وبحسب الكمية كلية الكبرى لانها لو كانت جزئية لكان الحكم بالاكبر على بعض ما صدق عليه الاوسط بالفعل
ولا يلزم ان يكون الاصغر من جملة ذلك البعض وان كان الاوسط صادقا عليه فلا يلزم تعدي الحكم من الاوسط
الى الاصغر فيسقط باعتبار ايجاب الصغرى ثمانية اضرب وهي الحاصلة من كل واحدة من السالبتين
صغريين مع المحصورات الاربع كبريين وباعتبار كلية الكبرى سقط اربعة اخرى وهي الحاصلة من
الكبريين الموجبة الجزئية والسالبة الجزئية مع الموجبتين صغريين فبقي الضروب المنتجة اربعة
الصغريين الموجبة الكلية والجزئية كل واحدة مع الكبريين الموجبة الكلية والسالبة الكلية فالشكل الاول
هو ان يشترط صدق الاوسط على كل الاصغر وهو الصغرى الموجبة الكلية كقولنا كل
ج ب او بصدق الاوسط على بعض الاصغر وهو الصغرى الموجبة الجزئية كقولنا بعض
ج ب مع صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط وهو الكبرى الموجبة الكلية كقولنا
وكل ب ا او مع سلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط كقولنا ولا شيء من ب ا على صدق الاكبر
على كل الاصغر او على بعضه او سلب الاكبر عن كل الاصغر او بعضه اي شرط صدق الاوسط
على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على كل الاصغر كقولنا
كل ج ب وكل ب ا فكل ج ا او شرط صدق الاوسط على بعض الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق
عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر كقولنا بعض ج ب وكل ب ا فبعض ج ا
او شرط صدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر
عن كل الاصغر

كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب فلا شيء من ج ا او يشترط صدق الاوسط على بعض الاصغر وسلب الاكبر
عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر فقوله على صدق الاكبر على كل الاصغر
متعلق بقوله ويشترط صدق الاوسط على كل الاصغر وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط
وقوله او بعضه بعد قوله على صدق الاكبر على كل الاصغر معطوف على كل الاصغر بعد قوله على صدق
الاكبر على بعض الاصغر متعلق بقوله او بعضه بعد قوله يصدق الاوسط على كل الاكبر وقوله على
صدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط بعد قوله او يشترط صدق الاوسط على بعض الاصغر
وصدق الاكبر على كل ما صدق عليه الاوسط على صدق الاكبر على بعض الاصغر وقوله او سلبه
كله معطوف على قوله صدق الاكبر على كل الاصغر متعلق بقوله يصدق الاوسط على كل الاصغر
وقوله او سلبه عنه بعده او يشترط صدق الاوسط على كل الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق
عليه الاوسط على سلب الاكبر عن كل الاصغر وقوله او بعضه الاخير معطوف على كله متعلق بقوله
او بعضه بعد قوله يصدق الاوسط على كل الاصغر وقوله او سلبه بعده او يشترط الصدق
على بعض الاصغر وسلب الاكبر عن كل ما صدق عليه الاوسط على سلب الاكبر عن بعض الاصغر قال
الثاني ان يشترط اقول الشكل الثاني شرط انتاجه اختلاف مقدمتيه بالايجاب والسلب لجواز
اشتراك المتفقات والمختلفات في الايجاب واحد عليهما وفي السلب واحد عنهما فيصدق القياس
في الشكل الثاني من موجبتين في بعض المواد مع توافق الطرفين وفي بعضها مع تباينهما وكذا
الحال من سالبتين في بعض المواد مع توافقهما وفي بعضها مع تباينهما فلم يستلزم شيئا منهما
... النقيض وهو الاختلاف الموجب للعقم كقولنا كل انسان حيوان وكل ناطق حيوان والحق
الايجاب وهو كل انسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا وكل فرس حيوان كان الحق السلب وهو
لا شيء من الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس ولا شيء من الناطق بفرس والحق
الايجاب وهو كل انسان ناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا ولا شيء من الحمار بفرس كان الحق السلب
وهو قولنا لا شيء من الانسان بحمار وكلية الكبرى لانها لو كانت جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا كل انسان ناطق وبعض الحيوان ليس بناطق او بعض الفرس ليس بناطق
والصادق في الاول الايجاب وهو كل انسان حيوان وفي الثاني السلب وهو قولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكقولنا لا شيء من الانسان بفرس وبعض الحيوان فرس او بعض الصاهل
فرس والحق في الاول الايجاب وهو قولنا كل انسان حيوان وفي الثاني السلب وهو قولنا
لا شيء من الانسان بصاهل فسقط بمقتضى الشرط ثمانية اضرب من الحاصلة من كل واحدة من
الجزئيتين مع المحصورات الاربع صغرى وبمقتضى الشرط الاول سقط اربعة اخرى ومن الحاصلة
من الموجبة الكلية كبرى مع كل واحدة من الموجبتين صغرى ومن السالبة الكلية كبرى مع كل

بهذا المجموع

الاصغر

على بعضه وسلبه عن الاكبر عن كله

واحدة من السالبتين صغرى فينتج الضروب المنتجة اربعة الموجبة الكلية صغرى مع السالبة الكلية
كبرى والسالبة الكلية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى الموجبة الجزئية صغرى مع السالبة
الكلية كبرى والسالبة الجزئية صغرى مع الموجبة الكلية كبرى فالشكل الثاني ان يشترط الصدق
الاوسط على كل الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ج ب ولا شيء من ا ب او عكسه
اي يشترط سلب الاوسط عن كل الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا لا شيء من ج ب
وكل ا ب على سلب الاكبر عن كل الاصغر وهو قولنا لا شيء من ج ا فقوله على سلب الاكبر عن كل الاصغر
متعلق بالضربين فان نتيجتهما واحدة وهي السالبة الكلية او يشترط صدق الاوسط على بعض
الاصغر وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا بعض ج ب ولا شيء من ا ب او يشترط سلب الاوسط
عن بعض الاصغر وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا ليس بعض ج ب وكل ا ب على سلب
الاكبر عن بعض الاصغر كقولنا ليس بعض ج ا فقوله على سلب الاكبر عن بعض الاصغر متعلق
بالضربين الاخيرين فان نتيجتهما واحدة وهي سالبة جزئية وشرط انتاجه بحسب الجهة احد
الامرين اما صدق الدوام على الصغرى او صدق الدوام على احدى المقدمتين اما الدوام بحسب
الذات او الدوام بحسب الوصف وذلك لانه اذا لم يتحقق واحد من الامرين لم ينتج القياس
كقولنا كل قمر منخسف بالضرورة وقت حيلولة الارض بينه وبين الشمس لا دائما ولا شيء من القمر بمنخسف
وقت التربيع ... بينه وبين الشمس لا دائما مع ان قولنا ليس بعض القمر بقمر بالامكان
العام قال الثالث ان يشترط اقول واما الشكل الثالث فشرط انتاجه ايجاب الصغرى وكلية
احديهما اما ايجاب الصغرى فلانها لو كانت سالبة يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا لا شيء من
الانسان بفرس وكل انسان حيوان او كل انسان ناطق والحق في الاول الايجاب وهو
كل فرس حيوان وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الفرس بناطق ولو بدلنا الكبرى بقولنا
لا شيء من الانسان بصاهل او لا شيء من الانسان بحمار يصدق الكبرى سالبة والحق في الاول
الايجاب وهو كل فرس صاهل وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الفرس بحمار واما كلية احدى
المقدمتين فلانهما لو كانتا جزئيتين يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان
انسان وبعض الحيوان ناطق او بعض الحيوان فرس والحق في الاول الايجاب وهو كل
انسان ناطق وفي الثاني السلب وهو لا شيء من الانسان بفرس ولو بدلنا الكبرى بقولنا ليس بعض
الحيوان بناطق او ليس بعض الحيوان بفرس صار الكبرى سالبة والحق في الاول الايجاب
وفي الثاني السلب فاذا سقط عشرة اضرب ثمانية من الشرط الاول وهي الحاصلة من سالبتين
صغرى مع المحصورات الاربع كبرى وضربان من الشرط الثاني وهما الحاصلان من موجبة
جزئية صغرى

على سلب الاكبر عن كل

يصدق الاوسط او احدهما عليه ولا آخر على بعضه على صدق الاكبر على بعض الاصغر او صدق الاصغر على كله وسلبه الاكبر عن كله او بعضه

مع الجزئيتين من الضروب المنتجة فيه الصغرى الموجبة الكلية مع المحصورات الأربع والصغرى
الموجبة الجزئية مع الكليتين ولا ينتج هذا الشكل إلا جزئية لأن أخص ضروب هذا الشكل الموجبتان
الكليتان والكليتان والكبرى سالبة ومع ما لا ينتج كلية لجواز كون الأصغر أعم من الأكبر كقولنا كل
إنسان حيوان وكل إنسان ناطق أو لا شيء من الإنسان بفرس والصادق في الأول بعض الحيوان
ناطق وفي الثاني ليس بعض الحيوان بفرس وإذا لم ينتج هذان الضربان الكلي لم ينتج الباقي لكونه
أخص من الضروب الباقية فإن الأول أخص من كل ضرب يتألف من موجبتين والثاني
أخص من كل ضرب يتألف من موجبة وسالبة ومتى لم ينتج الأخص لم ينتج الأعم وإلا
لنتجه الأخص لأن نتيجة الأعم لازمة له ولازم الأعم لازم للأخص ولازم اللازم لازم فالشكل
الثالث مفيد أن يصدق الطرفين الأصغر والأكبر على كل الأوسط كقولنا كل ب ج وكل
ب ا أو يصدق أحد الطرفين على كل الأوسط والطرف الآخر على بعض الأوسط ويتحقق هذا
وجهين أحدهما أن يصدق الأصغر على كل الأوسط ويصدق الأكبر على بعض الأوسط
كما هو مدلول الكبرى المذكورة المثال قولنا بعض ب ا وثانيهما أن يصدق الأكبر على كل
الأوسط ويصدق الأصغر على بعض الأوسط كما هو مدلول الصغرى قولنا بعض ب ج على
صدق الأكبر على بعض الأصغر أي مدلول بالضروب الثلثة على صدق الأكبر على بعض الأصغر
كقولنا بعض ج ا أو يشترط أن يصدق الأصغر على كل الأوسط ويسلب الأكبر عن كل الأوسط
أو يسلب الأكبر عن بعض الأوسط كقولنا كل ب ج ولا شيء من ب ا أو ليس بعض ب ا أو يشترط أن
يصدق الأصغر على بعض الأوسط ويسلب الأكبر عن كل الأوسط كقولنا بعض ب ج ولا
شيء من ب ا على سلب الأكبر عن بعض الأصغر أي مدلول بالضروب الثلثة على سلب الأكبر عن بعض
الأصغر كقولنا ليس بعض ج ا الرابع أن يستدل الأول الشكل الرابع شرط إنتاجه أن لا
يجتمع فيه خستان السلب والجزئية لا في مقدمة واحدة ولا في مقدمتين سواء كانا من جنس واحد
كما إذا كانت المقدمتان سالبتين أو جزئيتين أو من جنسين كما إذا كانت إحداهما سالبة والأخرى
جزئية اللهم إلا إذا كانت الصغرى موجبة جزئية فإنه يجب أن تكون الكبرى سالبة كلية إذ لو
أما الأول أي عدم اجتماع الخستين على تقدير عدم كون الصغرى موجبة جزئية فلأنه لو
اجتمع الخستان فيه على تقدير أن لا تكون الصغرى موجبة جزئية يلزم الاختلاف الموجب
للعقم كقولنا لا شيء من الإنسان بفرس ولا شيء من الحمار بإنسان أو لا شيء من الصاهل بإنسان
والحق في الأول التباين وهو لا شيء من الفرس بحمار وفي الثاني التوافق وهو كل فرس صاهل ولو
بدل الكبرى قولنا بعض الحيوان إنسان أو بعض الناطق إنسان صار الكبرى موجبة جزئية

والصغرى سالبة كلية والحق في الأول التوافق وهو كل فرس حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء
من الفرس بناطق وكقولنا بعض الحيوان ليس بإنسان وكل ناطق حيوان أو كل فرس حيوان
والحق في الأول التوافق وهو كل إنسان ناطق وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الإنسان بفرس
وكقولنا كل ناطق إنسان وبعض الحيوان ليس بناطق وبعض الحمار ليس بناطق والحق في الأول
التوافق وهو كل إنسان حيوان وفي الثاني التباين وهو لا شيء من الإنسان بحمار وهذه القرائن
أخص مما اجتمع فيه خستان إلا المركبة من الصغرى الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الكلية والمركبة
من الموجبتين الجزئيتين لأن القرائن التي اجتمعت فيها خستان اثنتا عشرة الصغرى الموجبة الكلية
مع الكبرى السالبة الجزئية والصغرى الموجبة الجزئية مع كبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية
والموجبة الجزئية والصغرى السالبة الكلية مع الكبرى السالبة الكلية والسالبة الجزئية والموجبة
الجزئية والصغرى السالبة الجزئية مع المحصورات الأربع والقرينة الأولى من القرائن المذكورة
وهي المركبة من سالبتين كليتين أخص من سالبتين جزئيتين ومن صغرى سالبة كلية وكبرى سالبة جزئية
ومن سالبة جزئية صغرى وكبرى سالبة كلية والقرينة الثانية من القرائن المذكورة وهي المركبة من
صغرى سالبة كلية وكبرى موجبة جزئية أخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة
الجزئية والقرينة الثالثة من القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى
الموجبة الكلية أخص من الصغرى السالبة الجزئية والكبرى الموجبة الجزئية والقرينة الرابعة من
القرائن المذكورة وهي المركبة من الصغرى الموجبة الكلية والكبرى السالبة الجزئية أخص من الصغرى
الموجبة الجزئية والكبرى السالبة الجزئية ومتى لم ينتج الأخص لم ينتج الأعم فقد ثبت عدم إنتاج
تسع قرائن من اشتراط الأمر الأول وأما الثاني وهو كون الكبرى سالبة كلية إذا كانت الصغرى موجبة
جزئية فلأنه لو لم يكن كذلك يلزم الاختلاف الموجب للعقم كقولنا بعض الحيوان إنسان وكل
ناطق حيوان أو كل فرس حيوان والحق في الأول التوافق وهو كل إنسان ناطق وفي الثاني التباين
وهو لا شيء من الإنسان بفرس وهي أخص من الموجبتين الجزئيتين ومتى لم ينتج الأخص
لم ينتج الأعم فسقط من الشرط الثاني ضربان آخران فالمنتج من الضروب خمسة الصغرى الموجبة
الكلية مع الثلث والصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية والصغرى السالبة الكلية مع
الكبرى الموجبة الكلية والأربع لا ينتج الأول إلا الجزئية لجواز أن يكون الأصغر أعم من الأكبر
كقولنا كل إنسان حيوان وكل ناطق إنسان ومتى لم ينتج هذا الضرب كليا لم ينتج الثاني كليا لكونه
أخص من الثاني كقولنا كل إنسان حيوان ولا شيء من الفرس بإنسان ومتى لم ينتج هذا الضرب
كليا لم ينتج الصغرى الموجبة الجزئية مع الكبرى السالبة الكلية كليا لكونه أخص منه وأما الصغرى

السالبة الكلية مع الكبرى الموجبة الكلية ينتج سالبة كلية فالشكل الرابع سواء اشتد لصدق الاصغر
على كل الاوسط وصدق الاوسط على كل الاكبر كقولنا كل ب ج وكل ا ب او لصدق الاصغر على
كل الاوسط وصدق الاوسط على بعض الاكبر كقولنا كل ب ج وبعض ا ب على صدق الاكبر على
بعض الاصغر كقولنا بعض ج ا اي يشتد لشدة الضرب على صدق الاكبر على بعض الاصغر
او يشتد لصدق الاصغر على كل الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر كقولنا كل ب ج
ولا شيء من ا ب او يشتد لصدق الاصغر على بعض الاوسط وسلب الاوسط عن كل الاكبر
كقولنا بعض ب ج ولا شيء من ا ب على سلب الاكبر عن بعض الاصغر اي يشتد لشدة الضرب
على سلب الاكبر عن بعض الاصغر او يشتد لسلب الاصغر عن كل الاوسط وصدق الاوسط على
كل الاكبر على سلب الاكبر عن كل الاصغر قال والقرائن اقول قد تبين مما ذكر ان القرائن
المنتجة بلغت وعشرون اربع استثنائية اثنان من الاربع مولفتان من الشرطية المتصلة
الموجبة اللزومية من وضع مقدمها او من رفع تاليها واثنان من الاربع مولفتان من المنفصلة
الحقيقية الموجبة العنادية او مانعة الخلو الموجبة العنادية من رفع احد جزئيها وست
عشرة اقترانية اربع في الشكل الاول واربع في الشكل الثاني وستة في الشكل الثالث وخمس في
الشكل الرابع والكلام المستقصى في الاقوال الشارحة واجزائها والحجج واجزائها و
احكامها واقسامها وشرائطها في الكتب المنطقية فليقتصر على ما ذكر لتكون الشرح
موافقا للمتن قال الباب الثالث في مواد الحجج اقول المبحث الثالث في مواد الحجج وهي القضايا التي يتالف
منها الحجج والحجة اما ان تكون عقلية بان تكون ماخوذة من العقل بغير افتقار الى السماع او نقلية
بان يكون للسماع مدخل فيها فالاول كقولنا العالم ممكن وكل ممكن له سبب فالعالم له سبب والثاني
كقولنا تارك المامور به عاص لقوله تعالى افعصيت امري وكل عاص يستحق النار لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله
لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ان تكون الحجة مركبة من العقل والنقل فتكون الحجة اما عقلية محضة
او نقلية محضة او مركبة منهما فانا نقول النقلي المحض محال لانه لا يكون للعقل فيه مدخل فان الحجة سواء
كانت عقلية او نقلية لها صورة ومادة فصورتها عقلية لا مدخل للسماع فيها ومادتها سوف
يرد عليها العقل فالنقلي المحض محال فالحصر في العقلي والنقلي على الوجه الذي ذكره
باطل لانهم لا يريدون بالنقلي المحض ما يكون مقدماته بتمامها ثابتة بالنقل وح لا تكون الحجة
منحصرة في العقلي المحض والنقلي المحض بل يتحقق قسم ثالث وهو المركب من العقلي
والنقلي بان تكون احدى مقدمتيه ثابتة بالعقل والاخرى بالنقل كقولنا الوضوء عمل وكل
عمل بالنية لقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات فان المقدمة الاولى عقلية والثانية نقلية والنص اعتبر

برهانا او دليلا او ظنية او مشهورة وتسمى خطابية وامارة

الوجه الاول لجعل قسمين العقلي والنقلي والامام اعتبر الوجه الاخر فجعل الثلاثة اقسام عقلي محض
ونقلي محض والمركب منهما والاول اي الحجة العقلية اما ان تكون مقدماتها قطعية ضرورية او
مكتسبة وتسمى برهانا او دليلا واما ان تكون مقدماتها ظنية او مشهورة وتسمى خطابية وامارة
واما ان تكون مقدماتها شبيهة باحدهما اي بالقطعية او بالظنية والمشهورة وتسمى مغالطة
فالبرهان قياس مولف من مقدمات قطعية منتج لنتيجة قطعية والامارة مولف من مقدمات
ظنية صرفة او مشهورة صرفة او مختلطة منهما او من احدهما ومن قطعية منتج لظنية والمغالطة
قول مولف من قضايا شبيهة بالقطعية او بالظنية او بالمشهورة قال والمبادي اليقينية
اقول لما ذكر اقسام الحجة العقلية التي هي البرهان والخطابة والمغالطة اراد ان يبين موادها
وهي القضايا التي يتالف منها الحجة فقدم مبادي البرهان والمبادي اليقينية هي المبادي الاولى
للبرهان وهي القضايا التي يجزم العقل بمجرد تصور طرفيها سواء كان تصور طرفيها بالكسب او
بالبديهة او بتصور احدهما بالكسب وتصور الاخر بالبديهة كقولنا الكل اعظم من الجزء
والممكن يحتاج الى مرجح وتسمى اوليات وبديهيات او قضايا يجزم العقل بها لا
بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة امر تصوره الذهن عند تصور طرفيها مثل الاربعة زوج
فان العقل يجزم بان الاربعة زوج لا بمجرد تصور طرفيها بل بوسط تصوره عند تصور
الزوج والاربعة وهو الانقسام بمتساويين فان العقل عند تصور الزوج والاربعة يحضر
تصور الانقسام بمتساويين فيحصل عنده قياس وهو الاربعة منقسمة بمتساويين وكل منقسم
بمتساويين زوج فالاربعة زوج وتسمى هذه قضايا قياساتها معها لانه عند تصور الطرفين
يكون الوسط متصورا فيحصل القياس من تصور الطرفين والوسط او قضايا يجزم الحس بها
اي قضايا يجزم العقل بها لا بمجرد تصور طرفيها بل بواسطة الحس الظاهر كقولنا الشمس
مضيئة والنار حارة او الحس الباطن مثل علمنا بان لنا فرحا وغضبا وجوعا وعطشا
وتسمى هذه القضايا مشاهدات وحسيات قال الحاكم هو العقل ولكن بواسطة الحس وبعض الحس
حاكما لان الحكم بعيد او قضايا يجزم بها العقل والحس وهو حس السمع مثل الخبر عن
محسوس ممكن وقوعه كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى تلك القضايا متواترات
كعلمنا بالاشخاص الماضية والبلاد النائية وانما اعتبر كون الخبر عن محسوس لان غير
المحسوس لا يفيد خبر الجمع الكثير عنه الجزم واعتبر ان يكون ممكن الوقوع لان ما يستحيل
وقوعه لا يحصل الجزم بالخبر عن وقوعه وان كان الخبر عنه جمع كثير غير محصور لكثرته و
اعتبر جزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب اذ لو لم يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب

ما يجزم به العقل بمجرد تصور طرفيه وتسمى اوليات وبديهيات او بواسطة تصوره الذهن عند تصورهما مثل الاربعة زوج وتسمى قضايا قياساتها معها او الحس وتسمى مشاهدات وحسيات او كلاهما معا والحس هو حس السمع مثل الخبر عن محسوس ممكن وقوعه جمع كثير يجزم العقل بامتناع تواطئهم على الكذب وتسمى متواترات

لما فرغ من الحجة العقلية شرع في الحجة النقلية والنقلية اي الحجة النقلية دليل صحيح يعلم من عرف صدقه
عقلا وهي لا تنفك عن الاحتياج الى العقل لانه دليل على صدقهم لانهم ادعوا الصدق واظهروا المعجزة على وفق
ما ادعوا وهو لكونه دالا على صدقهم عقلا واما قال عقلا لانه يمتنع ان يعرف صدقهم نقلا والدليل
النقلي انما يفيد اذا تواتر عندنا لانه اذا لم يتواتر يحتمل كذب الناقلين فلا يحصل اليقين ولا بد ان يتواتر
عندنا لان التواتر عند غيرنا لم يفد لنا اليقين وعلمنا عصمة رواة العربية مفرداتها واعرابها و
تصريفها وتراكيبها لان النقلي انما يفيد المقصود بحسب الدلالة الوضعية والدلالة الوضعية
انما تستفاد من رواة العربية فلو لم يكونوا معصومين احتمل الكذب فلا يحصل اليقين بالمقصود
وعلمنا عدم الاشتراك فانه لو كان مشتركا احتمل ان يكون المعنى الذي فهمناه من المشترك غير المراد
وعلمنا عدم المجاز وعدم الاضمار وعدم التخصيص لان احتمال احد منها يمنع الجزم بان ما هو
الظاهر من اللفظ هو المراد وعلمنا عدم النسخ لان احتمال النسخ يمنع الجزم بان هذا هو المراد
في الزمان الثاني الذي ورد فيه الناسخ وعلمنا عدم المعارض العقلي الذي لو كان لرجح على النقل
اذ العقل اصل النقل لتوقف العلم بصدق النقل على العقل فلو لم يرجح المعارض العقلي على
النقلي لرجح النقل عليه او وقف حين التعارض ولا اول يوجب تكذيب الاصل الذي هو العقل
لتصديق الفرع الذي هو النقل وتكذيب الاصل لتصديق الفرع يوجب الاستلزام لتصديق الفرع
تكذيب الفرع ايضا لان تصديق الفرع مبني على تصديق الاصل فاذا انتفى انتفى هذا اذا رجح
النقل على العقل اما اذا توقف حين التعارض لم يحصل اليقين في مقتضى النقل فثبت عدم اليقين
مع وجود المعارض العقلي قال الفصل الرابع في احكام النظر اقول لما فرغ من الفصل
الثالث شرع في الفصل الرابع في احكام النظر وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم
اعلم انه قال الامام في المحصل ان فيه وجوها الاول ان النظر الصحيح يفيد العلم مطلقا والسمنية [illegible]
وفخر المعلم وقوم من عبدة الاصنام [illegible] انكروه مطلقا وجمع من المهندسين انكروه في الالهيات
زاعمين فيها الاخذ بالاحرى والاولى واما الجزم فلا سبيل اليه واعترفوا به في العدديات والهندسيات
لنا ان النظر الصحيح اي المستجمع للشرائط يفيد العلم مطلقا سواء كان في التصورات
او التصديقات الالهية او غير الالهية اما في التصورات فلما مر في الاقوال الشارحة واما
في التصديقات مطلقا فلانا نعلم بالضرورة ان من علم لزوم شيء لشيء كلزوم طلوع الشمس لوجود
النهار وعلم مع ذلك العلم وجود الملزوم وهو وجود النهار في مثالنا او عدم اللازم وهو عدم
طلوع الشمس علم من الاول اي العلم بوجود الملزوم اي بوجود النهار وجود اللازم اي
طلوع الشمس ومن الثاني اي العلم بعدم اللازم اي عدم طلوع الشمس عدم الملزوم اي عدم

لا يعتقد جزم الجزم به او قضايا يجزم العقل بها والحس والحس هو غير حس السمع مثال المشاهد
شيء بل علي عدة مرار اكثره بحسب الحكم العقلي بانه ليس على سبيل الاتفاق لكن بسبب انضمام قياس خفي
اليها وهو انه لو كان الترتيب المذكور اتفاقيا لما كان دائما ولا اكثريا كالحكم بان شرب السقمونيا
مسهل بسبب مشاهدة الاسهال عقيبه مرارا كثيرة وتسمى تلك القضايا بالتجربيات وقد يكون المشاهدة
مرة او مرتين لانضمام قرائن اليها كالحكم بان نور القمر مستفاد من الشمس لاختلاف تشكلات النور
فيه بسبب قربه وبعده من الشمس وتسمى حدسيات والفرق بين الفكر والحدس ان الاوسط اذا
استحضرت النفس طالبة له فهو الفكر وان حصل الاوسط للنفس من غير شوق وطلب او بعد طلب
وشوق من غير حركة ويشتمل ما هو وسط فيه وفيه الفرق بين الحدس والتجربة ان التجربة
يتوقف على فعل يفعله الانسان حتى يحصل المطلوب بواسطة فان الانسان ما لم يجرب الدواء ابا
[illegible] وباعطائه مرة بعد اخرى لا يمكنه الحكم عليه بكونه مسهلا بخلاف الحدس فانه لا يتوقف
على ذلك وقد يطلق كل واحد من هذه المسالك اعتراضات وشكوك لكنا لم نتعرض لها لاعراض
عنها قال واما الظنيات اقول لما فرغ من مبادي البرهان شرع في مبادي الخطابة فمنها
الظنيات وهي مقدمات يحكم العقل بها مع تجويز نقيضها تجويزا مرجوحا كقولهم فلان يطوف بالليل
فهو سارق بناء على الظن الحاصل بان كل من يطوف بالليل فهو سارق واما المشهورات فهي قضايا
اعترف بها الجمهور اما لمصلحة عامة يتعلق بنظام احوالهم مثل العدل حسن والظلم قبيح او لسبب رقة
مثل قولهم مواساة الفقراء محمودة او بسبب حمية مثل قولهم كشف العورة عند الناس قبيح وتعرف الفرق
بين المشهورات وبين الاوليات بان الانسان لو خلى نفسه عن جميع الهيئات النظرية والعملية وقدر انه
خلق دفعة من غير ان يشاهد احدا او يمارس كلاما عرض عليه هذه القضايا فانه لا يحكم بها بل
يتوقف فيها واما الاوليات فانها اذا عرضت عليه في هذه الحالة لم يتوقف فيها بل الحكم بها قال واما
مقدمات المغالطة اقول اما مقدمات المغالطة فهي الوهميات وهي قضايا كاذبة في امور غير محسوسة
يحكم بها الوهم بناء على المحسوس اذ الوهم تابع للحس فحكمه في غير المحسوس كان كقولنا كل موجود فهو في جسم
او حال في جسم ولولا ان العقل والشرائع دفعتها لكانت القضايا الاولية وعلامة كذبها ان
الوهم [illegible] العقل في المقدمات المنتجة لنقيض حكمه فاذا وصل الى النتيجة نكص الوهم على عقبه واستبعد
وقد يستعملها المغالط المخيلات وهي قضايا اذا ذكرت لدى النفس [illegible] ونور في
النفس عند ورودها [illegible] من قبض او بسط وقد يكون صادقة والذي يستعمل المخيلات فانه
يستعمل في القياسات الشعرية مثل قولهم الخمر ياقوتة سيالة فتنبسط وترغب فيها او
كقولهم العسل مرة مقيئة فتنقبض عنها الطبع قال والنافع منها في العلم اقول

وحدوث النهار وايضا فان من علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب فسبب ان الفكر
الصحيح يفيد الاثبات بعد العلم لان الدليل الثاني من الاثبات ولزم منه بطلان المذهبين قال احتج
السمنية اقول احتجت السمنية بوجوه آ ان العلم الحاصل عقيب النظر ان كان ضروريا لما كان خلافه
لما ظهر خطاؤه وان كان نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني ولزم التسلسل لكان فيه تعلّق بعد ان يكون
العلم الحاصل عقيب النظر نظريا عاد الكلام في لازم النظر الثاني لزم التسلسل ممنوع فانه يجوز ان يكون
لازم النظر الثاني ضروريا اجيب بانه اذا كان العلم الحاصل عقيب النظر نظريا يلزم ان يكون لازم
النظر الثاني ايضا كذلك والا لزم التحكم والتخصيص بلا مخصص وح يلزم التسلسل ولقائل
ان يقول تقرير هذا الوجه على الوجه الذي ذكره المص ليس بمستقيم اما اولا فلان العلم الحاصل
عقيب النظر ما يحصل بالنظر وما يحصل بالنظر هو نظري فالترديد فيه فيح واما ثانيا فلان العلم
الحاصل عقيب النظر اذا كان نظريا يكون لازما للنظر المتقدم له فلا يحتاج الى نظر ثان حتى يعود
الكلام في لازم النظر الثاني اعلم ان الامام ذكر هذا الوجه في المحصل على وجه لا يرد عليه شيء مما
ذكره فانه قال العلم بان لا اعتقاد الحاصل عقيب النظر علم لا يجوز ان يكون ضروريا لان كثيرا ما يعتقد
الامر خلافه والا لزم التسلسل وهو ح ولعل المص اراد هذا لكن عبارته لا تساعده الوجه ٢
ان المطلوب ان كان معلوما فلا طلب لامتناع طلب المعلوم ولعدم الفائدة في طلبه وان لم يكن معلوما
فاذا حصل كيف يعرف انه المطلوب الوجه ٣ ان الذهن لا يعقل استحضار مقدمتين معا لانا
نجد من انفسنا انا متى وجهنا الذهن الى مقدمة تعذر علينا في تلك الحالة توجه الذهن الى مقدمة
اخرى فالحاضر في الذهن ابدا ليس الا العلم بمقدمة واحدة والمقدمة الواحدة لا تنتج بالاتفاق
واجيب عن الاول بان العلم بالمطلوب الحاصل عقيب النظر الصحيح والعلم باستلزام المقدمتين
على الهيئة الخاصة للمطلوب ايضا ضروري قوله لو كان ضروريا لما كان خلافه اي لما ظهر خطاؤه قلنا
الملازمة مسلمة ونفي اللازم ممنوع فان ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع ولقائل ان يقول
احساس الشيء وهو ان العلم الحاصل عقيب النظر ضروري في الجواب ليس بمستقيم اما اولا
فلان العلم الحاصل عقيب النظر مستفاد من النظر والمستفاد من النظر نظري لا يقال اراد بكونه
ضروريا ان كل من حصل له العلم بالمقدمتين على الهيئة الخاصة حصل له العلم بالنتيجة ضرورة
لانه حصل بغير نظر لانا نقول لا يكون ح الجواب مطابقا للسؤال لان الضروري في السؤال
ما هو مقابل للنظري لا الضروري بهذا المعنى ولهذا جعل النظري مقابلا عند الترديد
واما ثانيا فلانه ح قوله وظهور الخطأ بعد ممنوع مستقيما فان امتناع ظهور الخطأ بعده
لازم للضروري الذي هو مقابل للنظر لا الضروري بهذا المعنى واما ثالثا فلانه ح لا مدخل

الخاصة

لقوله والعلم باستلزام المقدمتين معا على الهيئة الحاصلة ضروري في الجواب عن تقرير الحجة
على الوجه الاول على ما يدل عليه عبارة الكتاب ظاهرا واما على الوجه الثاني الذي قرره الامام
فان له ان يقال العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري فانه اذا حصل العلم
بالمقدمتين بالضرورة او بالنظر والعلم بالهيئة الخاصة حصل العلم بان الاعتقاد الحاصل عقيب
النظر الصحيح علم اي هذا الاعتقاد علم من غير افتقار الى نظر والحاصل ان التصديق
بان الاعتقاد الحاصل عقيب النظر علم ضروري وان كان المحكوم عليه في هذا التصديق
وهو الاعتقاد الحاصل عقيب النظر حصل بالنظر قوله لو كان ضروريا لما ظهر بعده خطاؤه
قلنا ظهور الخطأ بعد النظر الصحيح ممنوع واختار الامام في المحصل ان العلم بان
الاعتقاد الحاصل عقيب النظر نظري والتسلسل غير لازم لان لزوم النتيجة عن المقدمتين
اذا كان ضروريا وكانت المقدمتان ضروريتين اي يقينيتين اما ابتداء او بواسطة انتهائها
كذلك وجب ان يكون علم ضروري بان اللازم من الضروري اي اليقيني ضروري اي يقيني الحاصل
ان الحاصل علم من غير توقف على شيء آخر فلا يلزم التسلسل وانما اختار الامام من العلم
الشق الثاني وهو انه نظري لان هذا التصديق يتوقف على الاعتقاد الحاصل عقيب النظر
لانه هو المحكوم عليه في هذا التصديق وهو النظري وما يتوقف على النظري نظري على رأي
الامام واختار الامام في بعض كتبه انه ضروري على معنى ان كل من حصل له هذان العلمان
اضطر الى الجزم بكون الحاصل علما واجيب عن الوجه الثاني بان طرفي المطلوب معلومان والنسبة
بينهما مبهمة اي تكون النسبة الايجابية او السلبية متصورة ولم يحصل عند العقل التصديق
الواقع على التعيين قوله اذا كان معلوما فلا طلب قلنا اذا كان المطلوب معلوما على هذا الوجه لم يمتنع
طلبه لانه ح من حيث التصور بوجه الذهن فيطلب حصول احديهما اي الحكم الايجابي او السلبي
على التعيين قوله اذا حصل كيف يعرف انه المطلوب قلنا اذا حصل الحكم الايجابي او السلبي على
التعيين الذي هو المطلوب تميز عن غيره وعلم بواسطة تصور الطرفين ان الحاصل هو العلم المطلوب
لكان وهم اذا حصل كيف علم انه مطلوب لا وجه له لان المطلوب هو العلم الذي هو لازم
النظر وهو حاصل وان لم يحصل العلم بانه هو المطلوب لان العلم اللازم للنظر غير العلم بانه هو
المطلوب فلم يلزم من انتفاء الثاني انتفاء الاول وانما خص الجواب بالتصديق وان كان دليلهم
شاملا للتصور ايضا لان الجواب عن التصور لا يعلم واجيب عن الثالث بان الذهن
يستحضر المقدمتين معا كما يستحضر طرفي الشرطية ويحكم بالملازمة في المتصلة او المعاندة
في المنفصلة

وعن الثاني ان طرفيه معلومان والنسبة مبهمة والمطلوب تعيينها فاذا حصل تميز عن غيره بطرفيه

١٢٩٧٤ ن-ز

علی

معاد

منهما

سهاوذلك يدل على امكان اجتماع العلمين دفعة واحدة في الذهن لان الحكم بالملازمة او المعاندة موقوف بتصورهما معا لامتناع الحكم بالملازمة او المعاندة بين الشيئين بدون تصورهما معا ولقائل ان يقول التصديق الذي هو لازم النظر انما يستلزم من القول المؤلف من القضيتين اللتين كل منهما مشتمل على الحكم وعلى تصوره ولا يكفي تصور الطرفين وتصور الحكم في حصول القضية بل لا بد فيها من الحكم ونعلم بالضرورة ان الحكمين لا يجتمعان في الحصول دفعة واحدة وان امكن تصورهما او الحق ان يقال ان الفكر من الاسباب المعدة لحصول المطلوب وكذلك المقدمات والاسباب لا يلزم اجتماعها بل يجوز ان يحصل واحد بعد واحد وكذلك

واحتج المهندسون المنكرون لافادة الفكر العلم في الالهيات بوجهين الاول انه لو كان الفكر معدا للعلم في الالهيات لحصل عقيب الفكر العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى واللازم باطل فالملزوم كذلك اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلان العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى هو التصديق والتصديق موقوف على تصور المحكوم عليه وبه لامتناع العلم بانتساب امر الى غيره بدون تصور كل منهما فلو حصل العلم بنسبة امر الى ذات الله تعالى لكان ذات الله تعالى متصورة لكن ذات الله غير متصورة فانه غير معلومة للحاجزة العقل لما سنذكره في الكتاب الثاني في الالهيات فلا يكون ذات الله محكوما عليه والثاني ان اظهر الاشياء للانسان واقربها اليه هويته التي يشير اليها كل احد بقوله انا ولم يكن النظر مفيدا للعلم بها لانه لو كان مفيدا للعلم بها لما اختلف العقلاء فيها واللازم باطل اما الملازمة فظاهرة واما بطلان اللازم فلانك تعلم ان في مباحث النفس اختلافات كثيرة في ان النفس ما هي وكيف هي فان بعضهم قالوا ان النفس هي هذا الهيكل المحسوس واليه ذهب اكثر المعتزلة وجماعة من الاشاعرة وبعضهم قالوا ان النفس اجسام لطيفة نورانية سارية في هذا الهيكل المحسوس سريان ماء الورد في الورد والنار في الجمر وتلك الاجسام هي الحافظة والمنشأ والمعاون والحافظ لهذا الهيكل المحسوس عن تطرق الفساد اليه واذا فارقته تداعى الى الانفكاك والى هذا ذهب الامام وطائفة عظيمة من القدماء ومنهم من قال ان النفس هي المزاج فما دام البدن على ذلك المزاج اللائق بحسب نوعه كان مصونا عن الفساد فاذا خرج عن ذلك المزاج لا يبقى الا بطل المزاج وتداعى البدن الى الانفكاك واليه ذهب جماعة من الاطباء ومنهم من قال انها عبارة عن النفس الناطقة وهي جوهر مفارق لا متحيز ولا حال في المتحيز مدبر لهذا الهيكل المحسوس حافظ له فانه مخالطة مثل مفارق والى هذا صار

واحتج المهندسون بوجهين الاول ان التصديق موقوف على التصور وذات الله تعالى غير معقولة والحاجزة العقل لما سنذكره في الكتاب الثاني فلا يكون محكوما عليه الثاني ان اقرب الامور الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وانت تعرف في مباحث النفس اختلافات كثيرة في انها ما هي وكيف هي فما ظنك بابعد الاشياء عن الاوهام والعقول

وهو اختيار

المحققون من الحكماء واختيار الامام الغزالي واكثر ارباب المكاشفات من الصوفية واذا كان الانسان مع الظهور لا يسأل الهيئة واقربها اليه ذلك فما ظنك بما هو ابعد الاشياء عن الاوهام والعقول وهو ذات الله تعالى المقدس عن احاطة العقلية وادراك الوهم اياه واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما لا على تصور الطرفين بحقيقتهما وذات الله تعالى كذلك اي متصور باعتبار ما فيجوز ان يتحقق التصديق بانتساب امر اليه فيصح ان يكون النظر في الالهيات مفيدا للعلم واجيب عن الثاني بان اختلاف العقلاء في مباحث النفس لا يقتضي عدم افادة النظر العلم لجواز ان يكون اختلافهم بسبب عدم اتيانهم بالنظر الصحيح او بسبب اخلالهم ببعض الشرائط المعتبرة في النظر الصحيح وما ذكرتم لا يدل على امتناع العلم من النظر في الالهيات بل يدل على عسر العلم من النظر في الالهيات ولا شك في عسره اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه فان ماخذ العقل في المسائل الالهية من القضايا التي هي مدركة بالوهم فيلابس ويخالط الوهم العقل في ماخذه التي هي من القضايا والباطل يشاكل الحق في مباحثه فان قضايا الوهم فيما ليس من المحسوسات باطل يشاكل الحق فانه يحكم على ما ليس بمحسوس حكمه على المحسوس قياسا عليه ولاجل ان العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه تخالفت في مباحث الالهيات الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا من البحث في الالهيات الا الافراد من الاذكياء الذين لهم عقيدة صافية في الدين لا يشوبها ما يشبهه قال وفرع اول لما بين ان النظر الصحيح يفيد العلم رتب عليه فروعا ثلاثة الاول النظر الصحيح الذهني لحصول النتيجة من مقدماتها والنتيجة تفيض عليه عقيب النظر الصحيح بطريق العادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري اي النظر الصحيح يستعقب العلم الاطرادي العادة بذلك لحصول الشبع عقيب الاكل من غير وجوب وهو عند الحكماء اي النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه على سبيل الوجوب وهو اختيار امام الحرمين والاصح عند الامام وقالت المعتزلة النظر الصحيح متولد النتيجة في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجود شيء اخر قالوا الفعل الصادر من الفاعل بلا واسطة هو المباشرة وما هو بواسطة هو المتولد كحركة اليد والمفتاح فان حركة المفتاح بواسطة حركة اليد فيكون متولدا والنتيجة متولدة من الناظر بواسطة النظر واحتج الاشاعرة بان العلم الحادث بالنتيجة امر ممكن ولله قادر على كل الممكنات فاعل لجميعها ابتداء بالاختيار فلا يكون صدور العلم بالنتيجة عنه واجبا بل واقعا عادة ولقائل ان يقول صدور العلم بالاختيار لا ينافي الوجوب مطلقا بل ينافي الوجوب بغير الاختيار ويجوز ان يكون الاثر الصادر من الفاعل بالاختيار واجبا بالاختيار والمعتز

حاله

واجيب عن الاول بان التصديق موقوف على تصور الطرفين باعتبار ما وذات الله تعالى كذلك

وعن الثاني انه دليل على عسره ولا شك فيه اذ الوهم يلابس العقل في ماخذه والباطل يشاكل الحق في مباحثه ولذلك تخالفت الاراء وتصادمت الاهواء والسلف منعوا عنه الا الافراد من الاذكياء الكلام في فرع

الاول النظر الصحيح بعد الذهن والنتيجة تفيض عليه عقيبه عادة عند الشيخ ابي الحسن الاشعري ووجوبا عند الحكماء وقالت المعتزلة النظر مولد لها في الذهن ومعنى التوليد ان يوجب وجود شيء وجودا اخر كحركة اليد والمفتاح وتعين فساده بان استناد جميع الممكنات الى الله تعالى ابتداء

لما اعتقدوا استناد افعال الحيوانات اليها واسندوا العلم الى الناظر بتوسط النظر حكموا بالتوليد والدليل على بطلانه ان العلم في نفسه ممكن فيكون مقدورا لله تعالى فيمتنع وقوعه بقدرة غيره والدليل على ان حصول العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح واجب انه متى حصل العلم بالمقدمتين المشتملتين على شرائط الانتاج لزم العلم بالنتيجة سواء كان في وقت عادة او لا فان كل من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن مع حضور هذين العلمين في الذهن يمتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن ونعلم هذا الامتناع ضرورة الفرع الثالث زعم الشيخ ابو علي بن سينا ان حضور المقدمتين في الذهن اعني الصغرى والكبرى لا يكفي للعلم بالنتيجة لاكبر الى الاصغر بل لا بد من استحضار المقدمتين مع امر اخر وهو التفطن لكيفية اندراج المقدمة الجزئية تحت الكلية اي العلم باندراج الاصغر تحت الاكبر وانه لو اتسع هذا العلم اعني العلم بالاندراج لم يحصل العلم بالنتيجة كما اذا علم ان هذا الحيوان بغلة وعلم ان البغلة عاقر ثم مع العلم بهذه المقدمة الحاملة راى بغلة منتفخ البطن فظن انها حبلى لعدم التفطن لاندراج هذه البغلة تحت قولنا كل بغلة عاقر وهو حق قال الامام وهذا ضعيف لان اندراج اصغر المقدمتين تحت الاخرى اما ان يكون معلوما مغايرا للمقدمتين او لا فان كان مقدمة اخرى لا بد منها في الانتاج ويكون الكلام في كيفية انتاجها مع الاولى كالكلام في كيفية الاولى ويفضي ذلك الى اعتبار ما لا نهاية له من المقدمات واما ان لا يكون معلوما مغايرا للمقدمتين فيستحيل ان يكون شرطا في الانتاج لان الشرط مغاير للمشروط وهنا لا مغايرة فلا شرط واما حديث البغلة فذلك انما يمكن اذا كان الحاضر في الذهن احدى المقدمتين فقط اما الصغرى واما الكبرى اما عند اجتماعهما في الذهن فلا يمكن الشك في النتيجة ولقائل ان يقول نختار الاول وهو ان اندراج احدى المقدمتين تحت الاخرى معلوم مغاير لتينك المقدمتين قوله لو كان كذلك كان مقدمة اخرى قلنا ان عنيت بكونه مقدمة اخرى انه جزء من اجزاء القياس فلا نسلم لكن لا يلزم من ذلك احتياجه الى القياس بعده وبين الاولى لا بد من دليل وان عنيت به انها معلومة اخرى لكن نسبتها الى احدى المقدمتين نسبة الصغرى الى الكبرى او بالعكس حتى يحتاج الى القياس بينهما وادراج احدهما في الاخرى فممنوع واما حديث البغلة فللشيخ ان يقول لو لم يعلم بان هذه البغلة داخلة تحت قولنا كل بغلة عاقر لا يعلم ان هذه البغلة عاقر واعلم ان ما ذكره الشيخ معلوم الصحة بالضرورة فان العلم باندراج الصغرى في الكبرى امر لا بد منه في حصول العلم بالنتيجة واما ان العلم بالمقدمتين هل يمكن حصوله بدون هذا العلم ففيه كلام والشيخ لم يذكر حديث البغلة على انه دليل على مطلوبه وانما اورده على سبيل المثال والاعتراض عليه بالمنع يكون اعتراضا على المثال وقول الشيخ لا اشك انه لا بد بعد استحضار

المقدمتين من ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما والا اي وان لم يكن الانتاج موقوفا بعد استحضار المقدمتين على ملاحظة الترتيب والهيئة العارضتين لهما لما عاد الاشكال الاربعة في خلاف الانتاج وخفائه اشارة الى ان الصواب ما ذكره الشيخ الفرع الرابع الجمهور ان النظر الفاسد اي الذي يكون احد جزئيه المادة او الصورة او كلاهما فاسدا اي لم يكن مشتملا على الشرائط المعتبرة في الانتاج بحسب المادة او الصورة او بحسبهما لا يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم وهو الجهل بسيطا كان او مركبا وقيل خلافه اي النظر الفاسد يستلزم الجهل الذي هو ضد العلم قال الامام وهو الحق عندي فان من كان معتقدا ان العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر حصل له من هاتين المقدمتين الجهل بان العالم غني عن المؤثر وهو جهل واحتج من قال بان النظر الفاسد لا يستلزم الجهل بانه لو كان نظر المحق في شبهة المبطل يفيده الجهل واجاب الامام بانه معارض بان النظر في الدليل لو افاد العلم لكان نظر المبطل في دليل المحق يفيد العلم فان جعل هناك شرطا لافادة اعتقاد حقية تلك المقدمات فهو جوابنا عما قالوه بان قال المحق اذا نظر في شبهة المبطل انما لم يحصل له الجهل بتلك المسألة لانه فقد شرط افادة الجهل لان من شرط افادة الجهل اعتقاد صحة تلك المقدمات قال الشارح والحق ان كان الفساد مقصورا على المادة استلزم النظر الفاسد الجهل وان لم يكن الفساد مقصورا على المادة لم يستلزم النظر الفاسد الجهل لان الفساد اذا كان مقصورا على المادة يكون القياس مستلزما للنتيجة لما عرفت ان القياس الذي يكون مقدماته كاذبة يلزمه النتيجة وذلك كالمثال الذي ذكره الامام وان كان الفساد مقصورا على الصورة او شاملا للصورة والمادة لم يستلزم النتيجة لانتفاء ما يوجب الاستلزام اذ المستلزم هو القياس قال الثاني انه كاف في معرفة الله تعالى اقول المبحث الثاني ان النظر الصحيح كاف في معرفة الله تعالى ولا حاجة الى المعلم ويدل عليه ما ذكرناه وهو ان الانسان العاقل اذا علم ان العالم ممكن وان كل ممكن فله سبب علم ان العالم له سبب سواء كان هناك معلم او لم يكن خلافا للاسمعيلية فانهم يوجبون نصب الامام ويقولون بعدم خلو زمان من الازمنة عن وجود امام معصوم يهدي الخلق الى معرفة الله تعالى ويعلمهم طريق النجاة ويرشدهم الى الخيرات ويحذرهم عن السيئات ويقولون لا يمكن معرفة الله تعالى الا من قول المعلم المعصوم ولهذا سموا بالتعليمية ثم اختلفوا فمنهم من قالوا العقل ليس بمعزول عن الوقوف على الامور الالهية بالكلية لكنه غير مستقل بالمعرفة بل لا بد من امام يرشده الى وجوه الادلة ويوقفه على دفع الشبه ورفع الشكوك ونسبة عقل الامام الى عقل الناس نسبة الشمس

الى الابصار فكما ان الابصار لا تقوى على ادراك المبصرات في الظلمة فاذا اطلعت الشمس للابصار بنور
الشمس فمكنها ادراك المبصرات كذلك عقول الناس قاصرة عن ادراك المعارف واحتج الاسمعيلية
على ان النظر الصحيح غير كاف في معرفة الله تعالى بل لا بد من معلم بوجهين أ ان الخلاف والمراء
اي الجدال استمر بين العقلاء في المطالب الالهية ولو كفى العقل فيها لما كان كذلك اي
لما كان الخلاف والمراء مستمرا بين العقلاء وكان اللازم باطلا بالضرورة فالملزوم كذلك
فلا بد من حاكم آخر غير العقل وهو الامام المعصوم ب ان الانسان وحده لا يستقل
بتحصيل اضعف العلوم كعلم الحياكة والخياطة والنحو والنجوم بل لا بد من استاد يهديه
واذا كان حاله كذلك في اضعف العلوم فما ظنك باصعبها وهي معرفة الله وصفاته واحكامه
واجيب عن أ بان العقلاء لما اتوا بالنظر الصحيح فانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع
لهم استمرار الخلاف والمراء واجيب عن ب بانه لا نزاع في العسر فان العسر مسلم ولا نسلم انه
لو كان معلم يعلم المبادي التي يؤلف منها الحجج ويعلم الحجج ويزيل الشكوك والشبه كان اوفق
واسهل وانما النزاع في الامتناع وما ذكرتم لا يدل الا على الامتناع قال الثالث في وجوبه اقول
اعلم ان الناس اختلفوا في وجوب معرفة الله تعالى فذهب الحشوية الذين قالوا انه يجب تلقي
من الكتاب والسنة الى ان معرفة الله غير واجبة بل الواجب الاعتقاد الصحيح المطابق
وذهب جمهور المسلمين الى ان معرفة الله واجبة ثم افترقوا فرقتين فقالت الواحدة طريق معرفة الله تعالى
انما هو بالرياضة وتصفية الباطن وهذا مذهب الصوفية وقالت الاخرى طريق معرفة الله تعالى هو
النظر وهو قول الاشاعرة والمعتزلة فالاشاعرة والمعتزلة اتفقوا على ان معرفة الله واجبة و
النظر طريقها وهو واجب ثم اختلفوا فذهب الاشاعرة الى ان وجوب النظر بالشرع و
ذهب المعتزلة الى انه بالعقل والى ذلك اشار المص بقوله النظر في معرفة الله واجب بالاتفاق
اصحابنا والمعتزلة اما عند اصحابنا فبالسمع لقوله تعالى قل انظروا ماذا في السموات والارض
ولقوله تعالى اولم ينظروا في ملكوت السموات والارض واما عند المعتزلة فبالعقل لان معرفة
الله تعالى واجبة عقلا لان شكر الله واجب عقلا لان نعمه على عبيده كثيرة قال الله تعالى واسبغ
عليكم نعمه ظاهرة وباطنة وشكر المنعم واجب عقلا لان دفع الخوف عن النفس واجب
عقلا والشكر يدفع الخوف عن النفس وشكر الله واجب عقلا وشكر الله يتوقف على معرفة
الله فمعرفة الله واجبة عقلا وهي لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به و
كان مقدورا فهو واجب عقلا واحترز بالمطلق عن المقيد مثل الزكوة فانها واجبة مقيدة

واجيب عن أ بانهم لو اتوا بالنظر الصحيح لما وقع لهم ذلك وعن ب ان العسر مسلم ولا نسلم انه لو كان معلم يعلم المبادي والحجج ويزيل الشكوك والشبهة كان اوفق وانما النزاع في الامتناع

واما عند المعتزلة فلان معرفة الله واجبة عقلا وهي مما لا تحصل الا بالنظر وما لا يتم الواجب المطلق الا به

حصول

حصول النصاب فلا يجب عند عدم النصاب واحترز بقوله وكان مقدورا عن الواجب الذي لا يتم
الا به ولا يكون ذلك الامر ليس مقدورا للمكلف فان ما لا يتم الواجب الا به اذا كان غير مقدور للمكلف
لا يستدعي وجوب الواجب وجوبه ولا يلزم تكليف ما لا يطاق واعترض على هذا الدليل بان مبناه
على حكم العقل بان معرفة الله واجبة عقلا وسيأتي الكلام في ان حكم العقل باطل بل الحاكم الشرع
وعلى امتناع العرفان بغير النظر فانه اذا امكن العرفان بغير النظر لم يجب النظر عقلا وامتناع
العرفان بغير النظر ممنوع وما الدليل على امتناعه ولم لا يجوز ان يحصل معرفة الله بالامام المعصوم
كما هو رأي الاسمعيلية او بالالهام كما هو رأي حكماء الهند او بتصفية الباطن كما هو قول اهل
التصوف وايضا هذا الدليل مبني على استحالة التكليف بالمحال واستحالة التكليف بالمحال ممنوع
واعترض على دليل المعتزلة ايضا بانه لو وجب النظر بالعقل لوجب قبل البعثة لانه حينئذ يكون
وجوب النظر غير موقوف على البعثة بل على العقل والعقل قبل البعثة متحقق والوجوب قبل
البعثة يلزمه التعذيب بترك الواجب لكن قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي
الوجوب قبل البعثة بنفي لازم الوجوب الذي هو التعذيب ونفي الوجوب قبل البعثة يلزمه نفي
الوجوب العقلي ونفي الوجوب العقلي يستلزم الوجوب الشرعي فدل قوله تعالى وما كنا معذبين الآية على ان ليس
الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب النظر بالشرع لزم افحام الانبياء واللازم باطل بيان الملازمة
ان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوب النظر عليه ولا يعلم وجوب النظر عليه الا بالنظر لان وجوب
النظر بالشرع فلا يعلم وجوب النظر الا بثبوت الشرع وثبوت الشرع موقوف على دلالة
المعجزة على صدق النبي ودلالة المعجزة على صدقه موقوفة على النظر فالعلم بوجوب النظر
موقوف على النظر والنظر موقوف على العلم بوجوبه فيدور فيلزم افحام الانبياء قلنا
لو وجب النظر عقلا لزم افحام الانبياء واللازم باطل بيان الملازمة ان وجوب النظر غير
ضروري اذ هو موقوف على مقدمات يتوقف على افادة علمه فان العلم بوجوب النظر
موقوف على العلم بوجوب معرفة الله وعلى العلم بان النظر طريق اليها ولا طريق اليها سواه
وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وكل واحد من هذه المقدمات نظري يحتاج الى
افادة علمه والموقوف على النظري نظري فوجوب النظر نظري فللمكلف المخاطب
ان يقول لا انظر ما لم اعرف وجوب النظر ولا اعلم وجوبه الا بالنظر فيتوقف النظر على العلم
بوجوبه والعلم بوجوبه يتوقف على النظر فيلزم الدور ويلزم الافحام قال الكتاب
الاول في اثبات الممكنات اقول لما فرغ من المقدمة شرع في الكتب وجعل الكتاب الاول في الممكنات لان
الممكنات مبادي الالهيات والعلم بالمبادي مقدم على العلم بما له المبادي وذكر فيه ثلثة ابواب لانه لا يخ

واعترض عليه بان مبناه على حكم العقل وسيأتي الكلام فيه وامتناع العرفان بغيره واستحالة التكليف بالمحال وكلاهما ممنوعان وبان قوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ينفي الوجوب قبل البعثة فيلزم ان لا يكون الوجوب الا من الشرع قيل لو وجب من الشرع لزم افحام الانبياء لان المكلف لا ينظر ما لم يعلم وجوبه ولا يعلم الا بالنظر قلنا لو وجب عقلا لزم الافحام ايضا لان وجوب النظر غير ضروري اذ هو موقوف على مقدمات نظرية تفتقر الى انظار دقيقة

وفيه ثلثة ابواب الاول في الامور العامة وفيه فصول

اما ان يكون جوهرا او عرضا او ما هو شامل لهما وهو الامور الكلية ومن الامور الشاملة للجميع
الموجودات الباب ١ في الامور العامة الباب ٢ في الاعراض الباب ٣ في الجواهر وجعل الباب
الاول في الامور الكلية لانها مبادي ومباحث الاعراض والجواهر وذكر في الباب الاول اربعة
فصول الفصل ١ في تقسيم المعلومات الفصل ٢ في الوجود والعدم الفصل ٣ في الماهية
الفصل ٤ في الوجوب والامكان والقدم والحدوث الفصل ٥ في الوحدة والكثرة الفصل ٦
في العلة والمعلول الفصل الاول في تقسيم المعلومات على راي الاصحاب والمعتزلة و
الحكماء والاصحاب الذين لا يثبتون الحال قسموا المعلوم الى الموجود في الخارج والى
المعدوم فيه لان المعلوم اما ان يكون متحققا في الخارج وهو الموجود او لا يكون متحققا
في الخارج وهو المعدوم ومن اصحابنا من ثلث القسمة وقال المتحقق في الخارج ان تحقق
باعتبار نفسه مع قطع النظر عن غيره اي لا يكون تحققه تابعا لغيره فهو الموجود وان
تحقق باعتبار غيره اي تحققه تابع لتحقق غيره فهو الحال كالاجناس والفصول والاعراض
فان الحمل للاجناس والفصول على غير ما هو المصطلح عند المنطقيين لان ذكر الاجناس
والفصول لاجل المثال لا لحصر الحال فيهما وحد الحال بانه صفة غير موجودة ولا معدومة
في نفسها قائمة بموجود فقوله صفة احتراز به عن الذات فان الذات ليس بحال وقوله غير
موجودة في نفسها احتراز به عن الصفات الموجودة في نفسها وقوله ولا معدومة احتراز
عن الصفات العدمية وقوله قائمة بموجود احتراز عن الصفات التي هي غير موجودة في
نفسها وغير قائمة بالموجود وقيل ان الحد يستقيم على راي اصحابنا واما المعتزلة فلا يستقيم
على اصلهم فان من الاحوال ما يثبت في العدم كالجوهرية فهي اذن صفة لغير موجود فيكون
هذا الحد قاصرا على رايهم فيكون باطلا ويمكن ان يجاب عنه بانهم ما قالوا قائمة بموجود فقط بل
ان يكون قائمة بموجود او معدوم والجوهرية كذلك وقال اكثر المعتزلة المعلوم ان تحقق في نفسه
اي ثبت في الخارج فهو الشيء وهو الثابت وان لم يتحقق في نفسه اي لم يثبت ولم يتحقق في الخارج
كالممتنع فهو المنفي والثابت ان كان له كون في الاعيان فهو الموجود وان لم يكن له كون في الاعيان
فهو المعدوم وهم يطلقون المعدوم على المنفي ايضا فالثابت اعم من الموجود لانقسامه
الى الموجود والمعدوم والمعدوم اعم من المنفي لصدق المعدوم على المنفي والثابت والممكنات
الى الموجود والمعدوم وزاد مثبتو الحال من المعتزلة وقال الكائن ان استقل بالكائنية
اي لم يكن كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الذات الموجود وان لم يستقل الكائن بالكائنية
اي يكون كائنيته تبعا لكائنية امر اخر فهو الحال والحاصل ان اصحابنا الذين لم يثبتوا

الاول في تقسيم المعلومات
المعلوم اما ان يكون متحققا
في الخارج وهو الموجود
او لا وهو المعدوم ومنا
من ثلث القسمة وقال
المحقق ان تحقق باعتبار
نفسه فهو الموجود وان
تحقق باعتبار غيره فهو الحال
كالاجناس والفصول و
حد الحال بانه صفة غير
موجودة في نفسها قائمة
بموجود

وقال اكثر المعتزلة المعلوم
ان تحقق في نفسه فهو الشيء
والثابت وان لم يتحقق
كالممتنع فهو المنفي والثابت
ان كان له كون في الاعيان
فهو الموجود والا فهو
المعدوم وهم يطلقون
المعدوم على المنفي ايضا
فالثابت اعم من الموجود
والمعدوم من المنفي

الحال قسموا المعلوم الى قسمين موجود ومعدوم ولم يجعلوا قسم الموجود لا قسيما ولا حالا للمعدوم
والمثبتون للحال من اصحابنا قسموا المعلوم الى ثلثة اقسام موجود ومعدوم وحال وجعلوا
قسم الموجود قسمين معدوم وحال واكثر المعتزلة الذين لم يثبتوا الحال قسموا المعلوم الى ثلثة
اقسام منفي وثابت لم يكن له كون في الاعيان وثابت له كون في الاعيان وجعلوا قسم الموجود
ثابتا لم يكن له كون في الاعيان ومنفيا والمثبتون للحال من المعتزلة قسموا المعلوم الى اربعة
اقسام موجود وحال وثابت لم يكن له كون في الاعيان ومنفي فالموجود هو المعلوم الثابت
الذي له كون في الاعيان مستقلا بالكائنية وما يقابله استقلالا بالكائنية فهو الحال وما يقابل
الكون في الاعيان هو الثابت الذي لم يكن له كون في الاعيان وما يقابل الثبوت هو المنفي
قال وقال الحكماء اقول لما ذكر تقسيم المعلومات على راي الاشاعرة والمعتزلة اراد ان يذكر
التقسيم على راي الحكماء فقال الحكماء كل ما يصح ان يعلم ان كان له تحقق فهو الموجود وان لم
يكن له تحقق فهو المعدوم فقد جعلوا مورد القسمة ما يصح ان يعلم ليشمل المعلوم بالفعل
وغيره فان ما يمكن ان يعلم اعم من المعلوم وغيره فان كثيرا من الاشياء يمكن ان يعلم ولا يكون
معلوما فلو جعل مورد القسمة المعلوم لخرج عن القسمة ما يصح ان يعلم ولا يكون معلوما
ثم قسموا الموجود الى الخارجي والذهني لانه ان كان له تحقق خارج الذهن فهو الموجود
الخارجي وان كان تحققه في الذهن فهو الموجود الذهني وقسموا الموجود الخارجي الى الواجب
والممكن وذلك لان الموجود الخارجي ان لم يقبل العدم لذاته فهو الواجب لذاته فان الواجب
غير قابل للعدم لا بسبب اخر وان قبل العدم لذاته فهو الممكن فان الممكن لذاته قابل للعدم لا
بسبب اخر ثم قسموا الممكن الى ما يكون في موضوع اي محل يقوم ما حل فيه وهو العرض والى
ما لا يكون كذلك اي ما لا يكون في موضوع وهو الجوهر واحترز بقوله ما حل فيه عن الهيولى
فانها وان كانت محلا للصورة التي هي جوهر لكن لا يكون مقوما لما حل فيه بل ما حل فيه مقوما
لها فان الصورة مقومة للهيولى والمتكلمون قسموا الموجود الخارجي الى ما لا اول لوجوده
اي لم يسبقه العدم وهو القديم والى ما لوجوده اول اي سبقه العدم وهو المحدث وقسموا
المحدث الى متحيز اي شاغل للحيز الذي هو الفراغ المتوهم المشغول بالشيء الذي لو لم يشغله لكان
خلاء كداخل الكوز للماء وهو الجوهر والى حال في المتحيز وهو العرض والى ما ليس بهما اي
لا بالمتحيز ولا الحال في المتحيز وهو المجرد الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز ثم المتكلمون
ابطلوا المجرد الذي ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز لانه لو كان المجرد الذي ليس بمتحيز ولا حال في
المتحيز متحققا لشاركه الباري في انه ليس بمتحيز ولا حال في المتحيز وخالفه في غيره لان ما به
المشاركة

كل ما يصح ان يعلم ان
كان له تحقق فهو الموجود
وان لم يكن له فهو
المعدوم وقسموا الموجود
الى ذهني وخارجي
والخارجي الى ما لا
يقبل العدم لذاته
فهو الواجب والى
ما يقبله وهو الممكن و
الممكن الى ما يكون
في موضوع اي محل
يقوم ما حل فيه وهو العرض
والى ما لا يكون كذلك
وهو الجوهر والمتكلمون
قسموا الموجود الى ما لا اول لوجوده
وهو القديم والى ما له
اول وهو المحدث و
المحدث الى متحيز وهو
الجوهر والى حال فيه وهو
العرض والى ما ليس بهما

عدم ماله المخالفة فلم يتركب مما له المشاركة ومما به المخالفة وهو ممنوع ومنع بان لا اشتراك في السلب
لا يستلزم التركيب في الاول فان البسائط تشارك في العوارض كالوجود والحدوث والوحدة
ولا تركيب فيها اصلا وكل بسيطين متشاركان في سلب غيرهما عنهما ولا تركيب فيهما قال الفصل الثالث
في الوجود والعدم اقول الفصل الثالث في الوجود والعدم وذكر فيه خمسة مباحث الاول في تصور الوجود
الثاني في كونه مشتركا الثالث في كونه زائدا الرابع في ان المعدوم ليس بثابت الخامس في الحال البحث الاول في
تصور الوجود تصور الوجود بديهي لوجوه ثلثة الاول ان الوجود جزء لوجودي المتصور بداهة
وجزء المتصور بداهة بديهي فتصور الوجود بديهي وفيه نظر اما اولا فلانه انما يلزم من تصور
وجودي بداهة تصور الوجود بداهة اذا كان الوجود طبيعة نوعية مشتركة بين الموجودات
وهو ممنوع اما على راي الامام ومن يقول وجود كل شيء مختص به ولا اشتراك الا في اللفظ
فظاهر واما على راي من يقول الوجود معنى مشترك بين الموجودات فلانه مقول بالتشكيك
على الوجودات والمقول بالتشكيك على الافراد خارج عن حقيقة الافراد فالوجود خارج
عن وجودي ولا يلزم من تصور الشيء تصور ما هو خارج عنه عارض له واما ثانيا
فلانه على تقدير ان يكون الوجود جزء الوجودي فانما يلزم من تصور وجودي بداهة تصور
الوجود بداهة اذا كان تصور وجودي اللازم هو بديهي تصور وجودي بالحقيقة وهو ممنوع
واما اذا كان تصور وجودي بوجه ما فلا يلزم من تصور وجودي بوجه بداهة تصور
الوجود بداهة الوجه الثاني ان التصديق البديهي بان الشيء اما ثابت او منتف لا يجتمعان ولا يرتفعان
اي التصديق البديهي بان الشيء اما ان يكون موجودا واما ان يكون معدوما مسبوق
بتصور الوجود والعدم وتصور مغايرتهما المستلزم لتصورهما ثانيا المتوقف تصورها
على تصور الوحدة ضرورة توقف التصديق على تصور اطرافه والسابق على البديهي
اولى بان يكون بديهيا فتصورات هذه الامور بديهية قيل هذا التصديق ان كان
بديهيا مطلقا اي يكون بديهيا بجميع اجزائه لم يمنع كون الوجود بديهي التصور الى دليل
لانه اذا كان بجميع اجزائه بديهيا ومن جملة اجزائه الوجود يكون الوجود بديهي التصور
فلم يحتج الى دليل على بداهته وان لم يكن بديهيا مطلقا لم يفد لانه اذا لم يكن بديهيا مطلقا
يكون بعض اجزائه غير بديهي فاحتمل ان يكون الوجود من ذلك البعض فلا يلزم بداهته
واجيب بان بداهته مطلقا موقوفة على بداهة العلم بالجزء لا على حصول العلم ببداهة
العلم فجاز ان يكون العلم بالجزء بديهيا ولم يعلم بداهته فيحتاج اثبات البداهة للعلم
بالجزء الى دليل ويمكن ان يقال ابطال هذا الوجه ان هذا التصديق ان علم انه بديهي

مطلقا لم يحتج الى دليل لانه اذا علم انه بديهي مطلقا علم ان العلم باجزائه بديهي فعلم ان العلم بالوجود
بديهي فلم يحتج اثبات بداهة العلم بالوجود الى دليل وان لم يعلم انه بديهي مطلقا لم يفد لاحتمال ان
يكون بعض اجزائه غير بديهي والوجود منه ولا يمكن ان يقال العلم ببداهته مطلقا لا يتوقف على
العلم ببداهة العلم بالجزء لان العلم ببداهته مطلقا دون العلم ببداهة العلم بالجزء ثم رد المصنف
هذا الوجه بانه لقائل ان يقول التصديق متوقف على تصور كل من اطرافه باعتبار لا على تصور
حقيقته فانه تصور الوجود باعتبار لا يقتضي بداهة تصور حقيقة الوجود ولا بداهة تصور
كل الوجوه لجواز ان يكون تصوره باعتبار بديهيا وتصور حقيقته او سائر الوجوه غير بديهي
والثالث ان القائل ان يقول لا نم ان السابق على التصديق البديهي اولى بان يكون بديهيا فان
التصديق البديهي هو الذي لا يتوقف حكم العقل فيه الا على تصور طرفيه فجاز ان يكون كل من تصور
طرفيه او احدهما بالكسب مع انه سابق على التصديق البديهي الوجه الثالث ان الوجود بديهي
التصور لان تصور الوجود لو لم يكن بديهيا لكان متصورا اما بالحد او بالرسم اذ لا واسطة بينهما والثاني ممتنع
فيتعين الاول واما قلنا ان الثاني ممتنع لانه لو كان مكتسبا لكان كسبه بالحد او بالرسم واللازم باطل
لان الوجود بسيط لانه لو كان مركبا لكان له جزء وجزؤه اما موجود او معدوم وكل منهما محال
اما الاول فلامتناع تركب الشيء من الموصوف به ولا يلزم ان يكون الشيء جزء نفسه واما الثاني
فلامتناع تركب الشيء من الموصوف بنقيضه ولا يلزم ان يكون بعض الشيء جزء له فلا يكون
للموجود جزء فلا يكون مركبا فيكون بسيطا فلا حد ولا رسم لان الرسم انما يكون بما هو
اعرف منه وليس شيء اعرف من الوجود وان كان شيء اعرف من الوجود فالرسم لا يعرف كنه
حقيقة الشيء وعلى الوجه الثالث ورد المصنف الاعتراض بانه لا يلزم من امتناع تعريف الشيء بداهته
ولقائل ان يقول لا نم ان جزء الوجود اذا كان موجودا لزم ان يكون الوجود جزء نفسه وانما
يلزم ان يكون الوجود جزءا من الموجود اذا كان اعتبار الوجود مع الموجود بالجزئية وهو
ممنوع فان الموجود شيء له الوجود واعتبار الوجود معه بالعروض فلا يلزم ان يكون الوجود
جزء نفسه لانه انما يلزم ان يكون ما فرضناه جزء للوجود معروضا له وهو ممتنع لانا نقول
لا امتناع في كون جزء الشيء معروضا له واعتبر الناطق بالنسبة الى الانسان فانه اذا حمل على
انسان يكون معروضا له لان كلا من المتساويين يصدق على الآخر فالانسان المحمول على
الناطق لا يكون تمام حقيقة الناطق ولا داخلا في حقيقة الناطق فيكون خارجا لازما له
وكل محمول لازم عارض لمعروض له واعلم ان الحق ان تصور الوجود بديهي وليس شيء اعرف
من الوجود فان كل ما يعلم فانما يعلم بالوجود ولا يعلم الوجود بشيء وهو لما تصور الوجود

بديهي حصة بديهية فان الحكم فيها لا يتوقف الا على تصور الطرفين والبديهي لازم بين لتصور الوجود
فلا احتياج في اثباته لتصور الوجود الى وسط بل يكفي فيه تصور الطرفين لكن قد يستشكل على بعض
الاذهان الجزم بالنسبة الواقعة بين طرفي التصديق البديهي لعدم تصور طرفيه على الوجه
الذي يتوقف عليه الجزم فان الوهم يزاحم العقل في ادراك المعقولات ولا يتبع تصور طرفي التصديق
البديهي كما هو حقه فيحتاج الى تنبيه فما ذكر لبيانه انما هو تنبيه لتنقيح التصور فيتصور طرفي
التصديق على الوجه الذي يتوقف عليه لا برهان وان كان على صورة البرهان فالمنع والمعارضة
لا يجديان فيه كثير نفع قال الثاني في كونه مشتركا اقول لما فرغ عن المبحث الاول في تصور الوجود شرع
في المبحث الثاني في كون الوجود مشتركا مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات عند
جمهور المحققين من الحكماء والمتكلمين وخالفهم الشيخ ابو الحسن الاشعري فانه قال وجود كل شيء
عين ماهيته ولا اشتراك الا في لفظ الوجود واختار المصنف ما ذهب اليه الجمهور واحتج
عليه بوجهين الاول تقريره انه لو لم يكن الوجود مشتركا بين جميع الموجودات لما تحقق الجزم بوجود
الشيء مع التردد في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن الوجود مشتركا لكان مختصا سواء كان ذاتيا للخصوصيات بان يكون تمام ماهيته
او جزءا لها او عرضيا وعلى التقديرين يلزم من التردد في الخصوصيات التردد فيه ضرورة استلزام
التردد في الخصوصيات التردد في ذاتياتها المختصة وخواصها فان اشياء التي يستلزم اشياء
ذاتية المختصة واشياء خاصة فيلزم من التردد في كون الشيء واجبا او جوهرا او عرضا التردد في
وجوده واما بيان بطلان اللازم فلانا نجزم بوجود الشيء ونتردد في كونه واجبا او جوهرا او عرضا
فانا اذا شاهدنا حادثا ممكنا جزمنا بوجود سببه مع التردد في كون سببه واجبا او جوهرا
او عرضا الوجه الثاني تقريره انا نقسم الموجود الى الواجب والممكن والموجود الممكن الى الجوهر و
العرض ومورد القسمة يجب ان يكون مشتركا بين الاقسام ضرورة فالموجود مشترك بين
الواجب والجوهر والعرض ويلزم من اشتراك الموجود بينها اشتراك الوجود بينها فان قيل لا نسلم
ان يكون مورد القسمة مشتركا بين جميع الاقسام بل بين البعض اذ يصدق قولنا العالم
اما واجب او ممكن ولا يلزم كون العالم مشتركا بين جميع الممكنات لكون البعض غير عالم
وكذا يصح تقسيم كل من الامرين الذين بينهما عموم من وجه الى الاخر مع عدم الاشتراك بين
الجميع كقولنا الحيوان اما ابيض او غير ابيض والابيض اما حيوان او غير حيوان
اجيب بان مورد القسمة بين جميع الاقسام يجب اشتراكه بين جميعها والموجود مورد
القسمة بين جميع الاقسام فيجب اشتراكه بين الجميع واعترض على هذين الوجهين بان

الذي لزمهما من حيث اللفظ لا من حيث المعنى وهذا الاعتراض ليس بشيء فانا قطعنا النظر
عن لفظ الوجود ونظرنا الى المفهوم يلزم الاشتراك المعنوي قال واستدلال ان مفهوم السلب
اقول هذا دليل اخر يدل على ان مفهوم الوجود وصف مشترك بين جميع الموجودات تقريره ان
مفهوم السلب واحد في جميع الماهيات المعدومة فلو لم يتحد مقابله اعني مفهوم الوجود
لبطل الحصر العقلي بين مفهوم الوجود وسلبه وهو قولنا الشيء اما ان يكون معدوما
او موجودا واللازم باطل بالضرورة فان الحصر العقلي من اجلى البديهيات بيان الملازمة
انه اذا لم يتحد مفهوم الوجود الذي هو مقابل مفهوم السلب الواحد جاز ان لا يكون الشيء
معدوما ولا موجودا بهذا الوجود بل بوجود اخر ومنع بانا لا نسلم ان مفهوم السلب واحد
فان كل ايجاب له سلب يقابله واجيب بان كل ايجاب وان كان له سلب يقابله لكن السلوب
مشاركة في مطلق السلب ضرورة صدق مطلق السلب عليها الدال على الاشتراك وفيه
نظر لان الحصر انما هو بالنسبة الى الوجود الخاص والعدم الخاص وهذا خطأ
وذلك لانا اذا قلنا زيد اما ان يكون موجودا بوجوده الخاص او معدوما بعدمه الخاص
لم يجزم العقل بالانحصار بل طلب قسما اخر فعلمنا ان التقسيم الحاصر الذي يجزم به العقل
انما يكون بالنسبة الى الوجود المطلق وعدمه فيلزم اتحاد مفهوم كل منهما واعلم ان هذه
الوجوه تنبيهات لا براهين اذ كون الوجود معنى مشتركا بديهي والبديهي لا يتوقف على البرهان
قال الثالث في كونه زائدا اقول لما فرغ من كون مفهوم الوجود وصفا مشتركا بين جميع الموجودات
اراد ان يذكر المبحث الثالث في كون الوجود زائدا على الماهيات فان كونه زائدا متفرع على اشتراكه
ذهب جمهور المتكلمين الى ان الوجود زائد على الماهيات الواجب والممكنات خلافا للشيخ ابي الحسن
الاشعري مطلقا اي في الواجب والممكن فانه قال وجود كل شيء عين ماهيته وخلافا للحكماء في الواجب
فانهم قالوا وجود الواجب عين ماهيته ووجود الممكنات زائد على ماهياتها اما ان الوجود
زائد في الممكنات فلوجوه الاول تقريره انا نتصور الماهيات الممكنة ونشك في وجودها الخارجي
والذهني حتى نقوم على وجودها الخارجي والذهني البرهان فلو لم يكن الوجود زائدا على ماهياتها
لكان اما نفسها او داخلا فيها وعلى التقديرين لا نشك في وجودها عند تصورها لاستلزام
الشك في ماهية الشيء وذاتياته عند تصوره لانه اذا تصور الشيء يجب اثبات ذاتياته له اي لا يمكن
تصور الشيء الا بعد تصور ذاتياته موصوفا بها فلا يتصور الشك في وجودها الخارجي والذهني عند
تصورها اذ يستحيل الشك في اتصاف الشيء بمقومه عند تصوره فان قيل كيف يعقل الشك في
الذهني عند تصور الشيء وتصور الشيء عبارة عن وجوده في الذهن اجيب بان تصور الشيء ولا يمكن

خلافا للشيخ مطلقا
والحكماء في الواجب

وان كان عبارة عن وجوده في الذهن لكن التصور الشيء عند كل الشيء لا يكون زائدا عليه لكن الشيء فيمكن
ان يتشكك في وجوده الذهني عند تصور الشيء ولهذا المعنى ان ينكر الوجود الذهني للشيء مع الاعتراف
بتصوره فان قيل لم لا يجوز ان يكون الماهيات التي لم يتصور لا يتشكك في وجودها عند تصورها انما
يدل على تعدد لا تساوي الكل ورد لكن على تعدد التشكيك يلزم كونه زائدا الوجه ٤ تقريره ان الحقائق
المتحققة قابلة للوجود والعدم ووجوداتها ليست بقابلة للوجود والعدم لان الشيء غير قابل لنفسه
ولنقيضه فلا يكون الوجود نفس الماهية ولا داخلا فيها الوجه ٥ تقريره ان الماهيات
متخالفة والوجود مشترك من حيث المعنى فلا يكون الوجود نفس الماهيات والا لزم اما تخالف
الماهيات او تخالف الوجودات ولا يكون جزءا من الماهيات لانه لو كان الوجود جزء الماهيات
لزم ان يكون الماهية ملتئمة من اجزاء غير متناهية بالفعل واللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود
لو كان جزء من الماهيات لكان اعم الذاتيات المشتركة اذ لا ذاتي اعم منه فيكون جنسا فيكون
للانواع المندرجة تحته متميزة بعضها عن بعض بفصول موجودة ولا العموم الموجود بالمعدوم
وصح فاذا كان الفصول موجودة والفرض ان الوجود جنس للموجودات فيلزم ان يكون
الفصول مركبة من الفصول والاجناس وكذلك فصول الفصول ويتسلسل الى غير النهاية
فيلزم تركب الماهية من اجزاء غير متناهية بالفعل واما بطلان اللازم فلان اجزاء الماهية اذا
كانت غير متناهية لزم امتناع تعقل شيء من الماهيات لان تعقلها يتوقف على تعقل جميع
اجزائها الغير المتناهية التي يتوقف ضرورة امتناع تعقل الامور الغير المتناهية بالضرورة
في الوجود معا فيه فان اراد الحكم جزئيا وتساوي ان يكون الوجود زائدا على بعض الماهيات فمسلم
وان اراد كليا وتساوي الوجود زائدا على جميع الماهيات فيكون بعضه جزءا وتساوي الوجود
ليس بزائد على جميع الماهيات ولم لا يجوز ان يكون زائدا على البعض وعين البعض فلا يلزم
مما ذكرتم لا اختلاف الماهيات ولا تركبها من اجزاء غير متناهية لاحتمال احتمال ان الوجود
في العروض والعين والدخول غير منحصر لان اقتضى العروض يقتضي ان يكون كذلك
في الجميع وان اقتضى ان يكون عينا او جزءا كذلك فان قيل لا م وجوب تساوي اقتضائها
وانما يلزم ذلك لو كان من المفهومات المتواطئة وهو ممنوع لانه مشكك اجيب بانه اذا
كان مشككا يكون زائدا في الجميع وهو ظاهر وبهذا اندفع ايضا ما قيل من انه اذا كان
الوجود جنسا للماهيات يكون عرضا عاما للفصول فلا احتياج في امتياز الفصول عن
الماهيات الى فصول وايضا الجنس انما يكون عرضا عاما للفصول اذا كان الجنس غير الوجود
واما اذا كان الجنس هو الوجود فلا قال احتج الشيخ اقول احتج الشيخ ابو الحسن الاشعري على

ولان الحقائق المتحققة تقبل الوجود والعدم ووجوداتها ليست كذلك وايضا فالماهيات متخالفة و الوجود مشترك فلا يكون نفسها ولا جزءا منها و الا لكانت لها فصول تشاركها في مفهوم الوجود و يكون لها فصول اخر و يتسلسل

ان الوجود غير زائد على الماهية بانه لو زاد الوجود على الماهية لقام الوجود بالمعدوم و
اللازم باطل اما الملازمة فلان الوجود اذا كان زائدا على الماهية تكون غير موجودة
في نفسها فيكون الوجود قائما بالمعدوم واما بطلان اللازم فلامتناع قيام الشيء
بالمتصف بنقيضه اجاب الشارح بانا لا نسلم بان الوجود اذا كان زائدا على الماهية
يكون قائما بالمعدوم بل يكون الوجود قائما بالماهية من حيث هي هي لا بالماهية الموصوفة
بالوجود او العدم لان الماهية من حيث هي هي اما ان تكون موجودة او معدومة
اذ لا واسطة بينهما فان كان الاول يلزم ان لا يقوم الوجود بها لامتناع قيام الوجود
بالموجود وان كان الثاني يلزم ان يقوم الوجود بالمتصف بنقيضه وهو محال
لانا نقول الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة على ان الماهية
من حيث هي هي ليس نفس احدهما ولا احدهما داخلا فيها لا على معنى ان الماهية من
حيث هي هي منفكة عن احدهما فانه يمتنع انفكاكها عن احدهما والا يلزم الواسطة واذا
كان الماهية من حيث هي هي ليست بموجودة ولا معدومة بالمعنى المذكور لم يلزم الواسطة
ولا امتناع قيام الوجود بها واعلم ان زيادة الوجود على الماهية في التعقل على معنى
ان العقل اذا تصور الماهية لم يجد فيها الوجود ولا مشتملا على الوجود بل وجد الوجود
غير نفسها وغير داخل فيها فاتصاف الماهية بالوجود امر عقلي ليس كاتصاف الجسم بالسواد
فان الماهية ليس لها وجود منفرد ولعارضها المسمى بالوجود وجود يحل الوجود
في الماهية كالسواد في الجسم بل الماهية اذا كانت فكونها وجودها والماهية انما تكون
قابلة للوجود عند وجودها في العقل فلا يكون الوجود زائدا الا في العقل قال
واما في الواجب فلوجوه اقول لما فرغ من بيان كون الوجود زائدا في الممكنات شرع
في الاحتجاج على ان الوجود زائد في الواجب وذكر فيه وجوها الاول تقريره
انه لو لم يكن الوجود في الواجب زائدا عليه لكان الواجب هو الوجود المطلق لتقييد
الوجود لان الوجود مشترك بين الواجب والممكنات ووجود الواجب لم يكن زائدا عليه
فيلزم ان يكون الواجب عبارة عن الوجود المجرد اي الوجود الذي لا يكون عارضا وح لو
تجرد الوجود لعلة غير الوجود واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة
فلانه لو لم يكن تجرد الوجود لعلة غير الوجود لكان تجرده لذات الوجود فيكون التجرد
لازما لذات الوجود والوجود في الممكنات عارض ولا يكون مقتضيا للتجرد

فلزم التنافي في لوازم الوجود من حيث هو هو وهو محال فثبت انه لو تجرد الوجود لتجرد لعلة غيره
واما بطلان اللازم فلانه لو تجرد الوجود لعلة غيره لكان ممكنا وهو محال ولو قرر هذا الوجه
بهذا الوجه وهو ان الوجود المشترك بين الواجب والممكنات اما ان يقتضي التجرد او يقتضي
اللاتجرد او لا يقتضي شيئا من التجرد واللاتجرد فالاول يقتضي التجرد في الممكنات ايضا والثاني يقتضي
اللاتجرد في الواجب ايضا والثالث يقتضي ان يكون كل من التجرد واللاتجرد لعلة غير
الوجود فيلزم ان يكون الواجب ممكنا كان اولى فسلك المعترض الى العلة اللاتجرد الذي هو
العروض والتجرد الذي هو اللاعروض احتياج الى العلة بل يكون تجرد الوجود لعدم الموجب
للعروض لان التجرد هو عدم العروض ويكفي فيه عدم الموجب للعروض واجاب الشارح عنه
بما يمكن تقريره من وجهين احدهما انه يحتاج الواجب الى عدم الموجب للعروض من غير الواجب
فيحتاج الواجب الى غيره فيكون ممكنا وثانيهما انه لو كان تجرد الوجود لعدم الموجب للعروض
لاحتاج الواجب الى علته لان الموجب للعروض للوجود للماهيات انما هو الواجب فيلزم ان
ليس طبيعة نوعية حتى يلزم تساوي افرادها في التجرد واللاتجرد بل الوجود مشكك اي مقول
على افراده بالتشكيك والمقول على افراده بالتشكيك لا يلزم تساوي افراده التي هي ملزوماته
في التجرد واللاتجرد لاختلاف الحقائق بالماهية عند النور المقول بالتشكيك على ملزوماته مع نور
الشمس بعض اصحاب الاعتراض اجاب الملخص بانا لا نسلم ان الوجود مقولا بالتشكيك فان الوجود مقول
على وجود الواجب وعلى وجود الممكن بالتساوي ولئن سلم ان الوجود مشكك فالتشكيك لا يمنع
مساواة وجود الواجب وجود الممكنات في تمام الماهية لان التشكيك اذا كان مانعا من مساواة
وجود الواجب ووجود الممكنات في تمام الحقيقة فيلزم تركب الوجود الذي هو الواجب او
المباينة الكلية بين الوجودين اي وجود الواجب ووجود الممكنات واللازم باطل فالملزوم
مثله اما الملازمة فلانه اذا كان التشكيك مانعا من المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود
الواجب ووجود الممكنات متخالفين في الحقيقة فلا يخلو اما ان يكون بين الوجودين جزء
مشترك او لا والاول يلزم التركب في الوجود الذي هو الواجب والثاني يلزم المباينة الكلية
بين الوجودين واما بطلان اللازم فلانه قد بان فساد تركب الوجود الذي هو الواجب و
فساد المباينة الكلية بين الوجودين لما بين ان الوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن
واذا كان التشكيك لا يمنع المساواة في تمام الحقيقة يكون وجود الواجب ووجود الممكنات
متساويين في تمام الحقيقة فيلزم تساويهما في اللوازم فيمتنع تمايزهما في لوازمهما وايضا الواقع

قيل تجرده لعدم الموجب لعروضه قلنا محتاج الى عدمه قبل الوجود مشكك قلنا ان سلم فلا يمنع المساواة في تمام الحقيقة ولا يلزم تركب الوجود او المباينة الكلية بين الوجودين

وايضا الواقع على اشياء بالتشكيك لا بد وان يكون من عوارضها فالمعروضات ان تماثلت او تجانست باعتبار آخر لزم المحال المذكور وان تباينت كان كل واحد منها مخالفا للآخر بالذات و مشاركا له في مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى

بالتشكيك لا بد وان يكون عوارض بالكلية لا لاسيما لان وقوع الماهية وذاتياتها على الافراد
بالتساوي فلا يكون مقولا بالتشكيك فالمعروضات اي تماثلت او تجانست باعتبار امر غير الوجود
لان الوجود اذا كان من عوارض وجود الواجب ووجود الممكنات لم يكن المعروضات التي هي
الوجودات متجانسة باعتبار الوجود بل التجانس باعتبار امر غير الوجود لزم المحال لان المذكور ان
تنافي اللوازم على تقدير التماثل وتركب الواجب على تقدير التجانس وان تباينت المعروضات
اي وجود الواجب ووجود الممكنات كان كل من الوجود مباينا للغير بالذات مخالفا له بالحقيقة
للممكنات ومشاركا لها في الوجود الذي هو عارض زائد على حقيقته وهو عين المدعى ولقائل ان
يقول الوجود المطلق الذي هو وصف مشترك بين وجود الواجب ووجود الممكنات مقول على
الوجودات التي هي افراده بالتشكيك لان المقول بالتشكيك هو كلي واقع على افراده لا على السواء
بل على اختلاف اما بالتقدم والتاخر مثل وقوع المتصل على المقدار وعلى الجسم الحاصل في
محله واما بالاولوية وعدمها كوقوع الواحد على ما لا ينقسم اصلا وعلى ما ينقسم بوجه
اخر غير الذي هو به واحد واما بالشدة والضعف كوقوع الابيض على الثلج والعاج
ووقوع الوجود على الوجودات التي هي عوارض الماهيات مختلف [illegible] لا احتلاف
فانه يقع على وجود العلة ووجود معلولها بالتقدم والتاخر وعلى وجود الجوهر ووجود
العرض بالاولوية وعدمها وعلى وجود القار ووجود غير القار بالشدة والضعف فيكون
الوجود مقولا بالتشكيك على الوجودات واما قوله وان سلم فالتشكيك لا يمنع مساواته
لافراده في تمام الحقيقة فغير مسلم قوله والا يلزم التركيب او المباينة الكلية بين الوجودين
قلت المباينة الكلية بين الوجودين في الحقيقة لا تنافي الاشتراك في العارض فجاز ان
يكون الفرد من الوجود الذي هو عين حقيقة الواجب مباينا بالكلية للافراد التي هي
وجود الممكنات مع اشتراك الجميع في الوجود المطلق الذي هو عارض لكل الافراد
واما قوله وان تباينت المعروضات كان كل منها مخالفا لغيره بالذات ومشاركا له في
مفهوم هذا العارض وهو عين المدعى انه مناف لما قيل اولا فقط اما انه مناف لما قيل
اولا فلان ما قيل اولا هو قوله لا يمنع التشكيك المساواة في تمام الحقيقة فقد وجب تحقق
المساواة مع التشكيك وتباين المعروضات بالكلية على تقدير التشكيك مناف له واما انه
ينطبق على المدعى لان وجوده الخاص زائد على ماهيته كالوجود الخاص للممكنات وهذا لم
يلزم من التشكيك ومن مباينة المعروضات بالكلية بل التشكيك يقتضي كون الوجود المطلق

٢٩٧٤٢

زائدا على الوجودات الخاصة والماهية في المعروضات بعينه بمنزلة الوجود الخاص للواجب
للوجود الخاص للممكنات وهذا لا يستلزم كون الوجود الخاص عارضا في الواجب كما في
الممكنات والمدعى ليس الا هذا الوجه ٢ لو كان الواجب هو الوجود المجرد لكان مبدأ
الممكنات هو الوجود وحده اي من حيث هو من غير اعتبار شيء آخر واللازم باطل اما الملازمة
فلان مبدأ الممكنات نفس الواجب والواجب هو الوجود المجرد وليس لقيد التجرد مدخل
في التأثير والا لكان السلب جزءا من مبدأ الممكنات وهو ممتنع واما بطلان اللازم فلانه لو
كان مبدأ الممكنات الوجود وحده لشارك الواجب كل وجود في المبدئية لان كل وجود مساو
للواجب في الوجود من حيث هو هو ممتنع قلنا لا نم ان مبدأ الممكنات لو كان الوجود المجرد لزم
ان يكون السلب جزءا من المبدأ وانما يلزم ذلك لو كان التجرد جزءا من المؤثر وهو ممنوع فانه يجوز
ان يكون التجرد شرطا لتاثير المبدأ لا جزءه ويجوز ان يكون السلب شرطا لتاثير المؤثر واجاب
المص بانه ح يكون كل وجود سببا لا انه تخلف عنه اثره لفقد شرطه الذي هو عدم الحصول
ولقائل ان يقول مبدأ الممكنات هو الوجود الخاص الذي هو عين الواجب وهو مباين لوجود
الممكنات ومشارك له في الوجود المطلق الذي هو عارض للوجود الخاص للواجب ولوجود
الممكنات فلا يلزم ان يكون كل وجود مشاركا للواجب في كونه سببا الوجه ٣ ان وجود الواجب
معلوم لان وجوده هو الوجود المشترك المعلوم بالبديهة وذاته غير معلوم فوجوده غير
ذاته وح اما ان يكون الوجود داخلا في ذاته فيلزم التركيب او خارجا عنه فيكون زائدا
قال احتج الحكماء اقول احتج الحكماء على ان وجوده عين ذاته بان وجوده لو زاد لاحتاج
الى معروضه لان الوصف العارض يحتاج الى موصوفه المعروض فيكون وجوده ممكنا
لان المحتاج الى الغير ممكن فيحتاج وجوده الى سبب اما مقارن وهو الماهية او صفة من
صفاتها فيلزم تقدم ذاته بالوجود على وجوده ثم الكلام في ذلك كالكلام في الاول ويلزم
التسلسل واما مباين فيحتاج واجب الوجود في وجوده الى غيره فيكون ممكنا وا
بان المحال ان يحتاج الوجود الى سبب مقارن هو ذاته مع انه فيلزم تقدم ذاته بالوجود
على وجوده قلنا لا نم فان العلة المقارنة لا يجب تقدمها بالوجود على معلولها فان ماهية
الممكنات علة قابلة لوجودها مع انها غير متقدمة بالوجود على وجودها ولا يلزم التسلسل
وايضا اجزاء الماهية علة لقوامها مع انها غير متقدمة عليها بالوجود قال فرع اقول
لما كان السبب المقارن اعم من ان يكون الذات او الصفة وكون السبب المقارن هو الصفة

اخص منه والعام كلي والخاص اضافي بالنسبة اليه والجزئي فرع للكلي جعل هذه المسألة فرعا لكون
وجود الواجب زائدا فنقول ماهية الشيء قد يكون سببا لصفة من صفاته كالاربعة للزوجية
وقد يكون صفة لها سببا لصفة اخرى مثل الفصل للخاصة ككون الناطقية سببا للتعجبية
ومثل الخاصة للخاصة ككون المتعجبية سببا للضاحكية واما اتصاف الشيء بالوجود ليس
لاجل صفة اخرى قائمة بالشيء فان قيام الصفة بالشيء فرع على كونه موجودا فلو علل كون
الشيء موجودا بقيام الصفة به لزم الدور وتعين ان يكون الوجود اذا كان زائدا على
ماهية الواجب يكون سببه المقارن هو الذات لا المقارن الذي هو الوصف ولا
المباين ولقائل ان يقول الماهية من حيث هي هي يمتنع ان يكون علة للوجود والمقارن
... مقتضى علة لان بديهة العقل حاكمة بوجوب تقدم ما هو علة للوجود بالوجود و
النقض بالماهية القابلة للوجود من حيث هي هي ظاهر البطلان لان قابل الوجود مستفيد
للوجود فيمتنع ان يكون موجودا لامتناع حصول الحاصل بخلاف الفاعل للوجود فانه لا بد
معط للوجود فليس يقابله في الاعيان ولا يلزم ان يكون للقابل وجود منفرد في الاعيان
ولعارضه الذي هو الوجود ايضا وجود حتى يجتمعا اجتماع الحال والمحل كالجسم بالنسبة الى
السواد وهو ظاهر كون الماهية موجودة او اعتبار الماهية منفردة عن الوجود انما
هو في العقل لا ان تكون الماهية منفكة عن الوجود في العقل فان كونها في العقل وجودها العقلي
كما ان الكون في الخارج وجودها العيني بل ان العقل من شأنه ان يعتبر الماهية وحدها من غير
ملاحظة وجود او عدم وعدم اعتبار الشيء ليس اعتبار العدم فعند اتصاف الماهية
بالوجود امر عقلي فالماهية انما تكون قابلة للوجود في العقل فلا يمكن ان تكون فاعلة للوجود بعد
وجودها في العقل واما اجزاء الماهية كالجنس والفصل فانها علة للماهية لا للوجود فلا يلزم
تقدمها بالوجود على الوجود قال الرابع المعدوم اقول المبحث ٤ في ان المعدوم ليس بشيء
لا خلاف في ان المنفي اي الممتنع لذاته ليس بشيء في الخارج وانما الخلاف في المعدوم الممكن هل هو شيء
في الخارج على معنى انه يتقرر في الخارج منفكا عن الوجود ثم قال ان الوجود عين الماهية
لا يمكنه ان يقول المعدوم الممكن شيء في الخارج والا لزم اجتماع النقيضين وهو الوجود
والعدم واما الذين قالوا الوجود زائد على الماهية فقد اختلفوا فمنهم من منع كون
المعدوم الممكن شيئا ثابتا في الخارج وهو مذهب المتكلمين من اصحابنا وابي الهذيل وابي الحسين
البصري من المعتزلة والحكماء ومنهم من زعم ان المعدوم الممكن شيء متقرر ثابت في الخارج
منفكا عن الوجود وهو مذهب سائر المعتزلة واحتج المص على ان المعدوم الممكن ليس بشيء

في الخارج بحال المعدوم ان كان مساويا للمنفي او اخص منه مطلقا صدق كل معدوم منفي
ولا شيء من المنفي بثابت في الخارج فلا شيء من المعدوم بثابت وهو المطلوب وان كان المعدوم
اعم مطلقا لم يكن المعدوم نفيا محضا لانه لو كان نفيا محضا لم يكن فرق بين العام والخاص
واذا لم يكن نفيا محضا كان ثابتا وهو مقول على المنفي فيصدق قولنا كل منفي معدوم لصدق العام
على كل افراد الخاص وكل معدوم ثابت فكل منفي ثابت هف قيل وفيه نظر لان المعدوم اذا
كان اعم من المنفي يكون بعض افراده ثابتا فلا يصدق قولنا كل معدوم ثابت فلا ينتج القياس
المذكور لكون كبراه جزئية واجيب عنه بانه اذا لم يكن المعدوم ثابتا لم يكن المعدوم الممكن
ثابتا لان المعدوم الممكن اخص مطلقا من المعدوم لصدق المعدوم على جميع افراد
المعدوم الممكن وعلى جميع افراد المنفي ضرورة صدق العام المطلق على جميع افراد الخاص
واذا لم يكن الاعم المطلق ثابتا لم يكن الاخص المطلق ثابتا ولقائل ان يقول المعدوم اذا
كان اعم من المنفي لا ينحصر ان يكون ثابتا مطلقا بل بعض افراده ثابت وهو المعدوم الممكن
وبعضها ليس بثابت وهو المنفي فان قيل اذا لم يكن ثابتا يكون نفيا محضا فلم يبق فرق بين
العام الذي هو المعدوم وبين الخاص الذي هو المنفي اجيب بانا لا نم انه اذا لم يكن ثابتا يكون
نفيا محضا بل يكون اعم من المنفي المحض والفرق بينه وبين المنفي لجواز صدق المعدوم على المعدوم
الممكن وعدم جواز صدق المنفي على المعدوم الممكن والحق ان المعدوم الممكن ليس بثابت في الخارج
ومن نازع في هذا فهو مكابر مقتضى عقله فان العقل حاكم بالبديهة ان المعدوم لا ثبوت له في
الخارج فالاحتجاج على ان المعدوم ليس بشيء في الخارج على وجه البرهان لا على الزام
الخصم بطريق الجدل وهو ان القائلين بان المعدوم شيء قد اثبتوا القدرة وهي الصفة
المؤثرة وبين اثبات القدرة والقول بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج منافاة وذلك لانه
على تقدير ان يكون المعدوم الممكن شيئا انتفى القدرة لانها لو ثبتت فاثرها اما في الذات او في
الوجود او في اتصاف الذات بالوجود والاقسام الثلثة باطلة اما الاول فلان الذات مستغن عن
المؤثر عندهم واما الثاني فلان الوجود عندهم حال والحال غير مقدور واما الثالث فلان اتصاف
الماهية بالوجود اعتباري ليس له تقرر في الخارج لانه لو ثبت في الخارج لكان متصفا
بالثبوت فاتصافه بالثبوت ايضا يكون ثابتا فيلزم التسلسل وهو محال واذا لم يكن الاتصاف
ثابتا في الخارج لم يكن للقدرة فيه اثر وعلى تقدير جواز التسلسل في الامور الثابتة لا يكون
الاتصاف من الامور الموجودة في الخارج والا لزم التسلسل في الامور الموجودة وهو محال
واذا لم يكن موجودا في الخارج لم يكن للقدرة فيه اثر فثبت انه على تقدير ان يكون المعدوم

ثابتة ص

الممكن شيئا في الخارج انتفى القدرة فيكون المنافاة حاصلة بين اثبات القدرة واثبات المعدوم الممكن شيئا
في الخارج فيكون مذهبهم دائرا بين نفي القدرة ونفي ان المعدوم الممكن شيء قال احتجت المعتزلة على
ان المعدوم ثابت بوجهين احدهما ان المعدوم متميز وكل متميز ثابت فالمعدوم ثابت اما ان
المعدوم متميز فلانه اوجه الاول ان المعدوم معلوم فان طلوع الشمس غدا معدوم
الان وهو معلوم وكل معلوم متميز فان كل احد يميز بين الحركة التي يقدر عليها والحركة التي
لا يقدر عليها ويميز بين طلوع الشمس من مشرقها ومن مغربها الثاني ان المعدوم مقدور
فان الحركة منة ويسرة مقدورة وهي معدومة وكل مقدور متميز فانه يصح ان نمال الحركة
منة ويسرة مقدورة لنا وخلق السموات والارض غير مقدور لنا وهذه الاشياء حاصلة
قبل دخول هذه الاشياء في الوجود فلو لم يتميز هذه المعدومات بعضها عن البعض لاستحال
ان يقال انه يصح منا فعل كذا ولا يصح منا كذا الثالث ان المعدوم مراد فان الواحد منا
يريد شيئا كلقاء الصديق ويكره شيئا اخر كلقاء العدو وان كان المراد والمكروه معدومين
ولولا امتياز المراد عن المكروه قبل الوجود لاستحال ان يكون احدهما مرادا والاخر
مكروها وعرفت ان المعدوم الممكن متميز واما ان كل متميز ثابت فلان التميز صفة ثابتة
للمتميز وثبوت الصفة للموصوف فرع ثبوت الموصوف الوجه الثاني ان الامتناع منفي
لانه وصف الممتنع المنفي فلو كان الامتناع ثابتا لكان الممتنع الموصوف به ثابتا لان ثبوت
الصفة فرع ثبوت الموصوف لكن الممتنع ليس بثابت فلا يكون الامتناع ثابتا واذا لم
يكن الامتناع ثابتا يكون الامكان ثابتا لان احد النقيضين اذا كان غير ثابت يكون الاخر ثابتا
واذا كان الامكان ثابتا يكون المعدوم الممكن المتصف بالامكان ثابتا فثبت ان المعدوم
الممكن ثابت ولنجب عن الاول بالنقض اجمالا وتقريره لو كان الاحتجاج المذكور
صحيحا لزم ان يكون الممتنعات والخياليات كبحر من زيبق وجبل من ياقوت والمركبات
التي تركب من اجتماع الاجزاء وتماسها على وجه مخصوص ثابتة في الخارج وليس كذلك عندهم
ولذا يلزم ان يكون الوجود ثابتا في الخارج وليس كذلك عندهم وانما قلنا يلزم ذلك لان
هذه الامور متميزة وكل متميز ثابت في الخارج فهذه الامور ثابتة في الخارج والجواب
عن الوجه الاول بالمنع عليه على سبيل التفصيل هو ان يقال ان اريد بالتميز التميز في الخارج
فالصغرى مسلمة والكبرى ممنوعة فانه لا يلزم من كون الشيء متميزا في الذهن ثبوته في الخارج
والا يلزم ان يكون الخيالات والممتنعات والمركبات ثابتة في الخارج وليس كذلك وان
اريد التميز في الخارج فالكبرى مسلمة والصغرى ممنوعة فان كون المعدوم

معلوما ومقدورا ومرادا وليس بشيء في الخارج والجواب عن الوجه الثاني ان الامكان و
الامتناع من الاعتبارات العقلية لا من الامور الخارجية ولا يلزم من كون احدهما
ثبوتيا كون الاخر ثابتا في الخارج كما سنبينه قال المبحث الخامس في الحال اقول المبحث الخامس
في الحال لما فرغ من بيان ان المعدوم ليس بثابت في الخارج شرع في نفي الحال اتفق الجمهور
على نفي الحال وقد عرفت معناه وقال بثبوته القاضي ابو بكر منا وابو هاشم واتباعه من المعتزلة
وامام الحرمين في قوله فانهم اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وسموها بالحال والثاني
بديهة العقل حاكمة بان كل ما يشير العقل اليه فاما ان يكون له تحقق بوجه ما او لا يكون
والاول هو الموجود والثاني هو المعدوم ولا واسطة بين القسمين اللهم الا ان يفسروا الموجود
والمعدوم بغير ما ذكر فح تثبت الواسطة ويصير البحث لفظيا واحتج المثبتون للحال بوجهين
الاول ان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الماهيات متخالفة وما به الاشتراك
اعني الوجود غير ما به الامتياز اعني الاشياء مخالف لماهياتها والوجود ليس بموجود والا لساوى
غيره في الوجود لان الوجود وصف مشترك بين الموجودات ولا شك ان الوجود مخالف للماهيات
بوجه فما به الاشتراك غير ما به الامتياز فالوجود المشترك بين الوجود وبين الماهيات مغاير
لخصوص ماهية الوجود التي بها الامتياز فيكون للوجود وجود اخر زائد وجوده على ماهيته ويلزم التسلسل
ولا معدوم لان العدم مناف للوجود والشيء لا يتصف بما ينافيه فيكون الوجود لا موجودا ولا معدوما
وهو وصف للموجود فيكون الوجود صفة ثابتة بالموجود وليس بموجود ولا معدوم فيكون حالا
الثاني ان السواد يشارك البياض في اللونية وليس الاشتراك في الاسم بل في المعنى ويخالفه
في فصله المختص به وهو الذي يعبر عنه بالسوادية فان وجد اللونية التي هي الجنس والسوادية
التي هي الفصل المختص به فحينئذ يكون احدهما قائما بالاخر لانه لو لم يقم احدهما بالاخر
لاستغنى كل واحد منهما عن الاخر واذا استغنى كل واحد منهما عن الاخر امتنع ان يلتئم
منهما حقيقة واحدة واذا كان احدهما قائما بالاخر لزم قيام العرض بالعرض وان عدم الجنس
والفصل او عدم احدهما لزم تركب الموجود عن المعدوم وهو ظاهر الامتناع والجواب
عن الاول ان الوجود موجود قوله لو كان الوجود موجودا لساوى غيره من الماهيات في
الوجود وخالفها في خصوصيته فيكون للوجود وجود اخر ويزيد وجوده على ماهيته قلنا
تميز الوجود عن ساير الموجودات بقيد سلبي وهو ان الوجود ليس بعارض للماهية بل وجود
الوجود عينه فلا يلزم التسلسل وللقائل ان يقول ان الوجود ليس بموجود في الخارج
فان الموجود شيء له الوجود وذلك الشيء اما نفس الوجود او غيره وكلاهما محال اما الاول

فلامتناع ان يكون الوجود غيره بل الجواب ان الوجود لا يرد عليه هذه القسمة وبين قولنا
اما ان يكون الوجود موجودا او معدوما لامتناع اتصاف الشيء بالموصوفية ومنافيه اذ
لا يصح ان يقال السواد اما اسود او ابيض او الضرب اما مضروب او ليس بمضروب ولكنا
ان الوجود يقبل هذه القسمة فنختار ان الوجود موجود في الذهن ولا يكون قائما بالموجود
في الخارج فلا يكون حالا والجواب عن الثاني ان اللونية والسوادية موجودتان قائمتان
بالجسم لكن قيام احدهما بالجسم موقوف على قيام الاخرى به ولا يلزم انه لو لم يقم احدهما
بالاخرى استغنى كل منهما عن الاخرى فانه اذا لم يقم احدهما بالاخرى وكان قيام احدهما
بالجسم موقوفا على الاخرى به يكون احدهما محتاجا الى الاخرى ولا يستغني كل منهما عن
الاخرى او احدهما قائمة بالجسم والاخرى قائمة بالتي قامت بالجسم قوله يلزم قيام
العرض بالعرض قلنا مسلم وامتناع قيام العرض بالعرض ممنوع او نقول التركيب بين
اللونية والسوادية في العقل وكل منهما موجود في العقل لا في الخارج فلا يكونان قائمتين
بالموجود في الخارج فان الجنس والفصل والنوع جميعا موجودة في الخارج بوجود
واحد فان جعل الجنس والفصل بعينه جعل النوع فلا يكون حالا وفيه نظر فانه
لو كان التركيب في العقل يلزم ان يكون مركبا في الخارج ايضا لان المركب من الجنس والفصل
مركب في الخارج ولا يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط في الخارج
وللقائل ان يقول المركب من الجنس والفصل انما يلزم ان يكون مركبا في الخارج اذا كان
الجنس والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية كالحيوان الناطق واما اذا لم يكن الجنس
والفصل ماخوذين من اجزاء خارجية فلا يلزم ان يكون المركب من الجنس والفصل
مركبا في الخارج كجنس العقل وفصله فان كل ماهية العقل مركبة في الذهن بسيطة
في الخارج ولا امتناع في ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لامر بسيط لا بمعنى
لاحدهما بانفراده مطابقة للاخرى لانا نقول انما يلزم ذلك لو كان لكل واحد منهما مطابقة له
اما اذا كان المجموع مطابقا له فلا قال الفصل الثالث في الماهية اقول لما فرغ من
الفصل الثاني في الوجود والعدم شرع في الفصل الثالث في الماهية وذكر فيه ثلثة مباحث
في نفس الماهية وما يغايرها وما علا ما من اللواحق وعبر بالماهية مشتقة عما هو
وهي ما به يجاب عن السؤال بما هو وانما نسبت الى ما هو لانها تقع جوابا عنه مثلا اذا
سئل عن زيد بما هو يجاب عن هذا السؤال بانه الحيوان الناطق فالحيوان الناطق
هو الماهية لزيد والماهية تطلق غالبا على الامر المتعقل مثل المتعقل من الانسان

والذات والحقيقة يطلقان غالبا على الماهية مع اعتبار الوجود والماهية والذات
والحقيقة من المعقولات الثانية فانها عوارض تلحق المعقولات الاولى من حيث هي في
العقل ولم يوجد في الاعيان ما يطابقها مثلا المعقول من الانسان والحيوان تعرض
له انه ماهية وليس في الاعيان شيء هو الماهية بل في الاعيان انسان او فرس او غيره كذلك
وكذا الحال في الذات والحقيقة اذا عرفت هذا فنقول ان لكل شيء يعرض جزئيا كان
او كليا نوعا او جنسا او غيره حقيقة هي بها هو ذلك الشيء وتلك الحقيقة ذلك الشيء ومغايرة
لما عداها من العوارض اللاحقة بها لازمة كانت تلك العوارض او مفارقة مثلا
الانسانية من حيث هي انسانية مغايرة لجميع ما يعرض لها من الاعتبارات اللازمة
كانت تلك العوارض او مفارقة مثل الوحدة والعدم والوحدة والكثرة والكلي و
الجزئي والعموم والخصوص الى غير ذلك من الاعتبارات فان الانسانية في نفسها
لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ولا عامة ولا خاصة اي لا يدخل شيء منها في مفهومها
وان لم تخل عنها ولو دخل احد من الاعتبارات في مفهومها لما صدق الانسان على ما
ينافيه مثلا لو دخل الوحدة في مفهومه لما صدق الانسان على الانسان الكثير فالماهية
مع واحد من هذه الاعتبارات شيء اخر ولا يصدق احد من هذه الاعتبارات
عليها الا بضم زائد واما كونها ماهية وذاتها فان الانسان انسان بذاته لا بضم اليه ولا الانسان
واحد لذاته بل بضم صفة الوحدة اليه فالانسان من حيث هو هو من غير التفات الى شيء
اولا مع التفات الى مفهومه من حيث هو هو يسمى المطلق والماهية بلا شرط وان اخذ الانسان
مع المشخصات واللواحق يسمى مخلوطا والماهية بشرط شيء وهو موجود في الخارج وكذا
الاول اي المطلق موجود في الخارج لانه جزء من المخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود
في الخارج موجود في الخارج وان اخذ الانسان بشرط العراء عن المشخصات واللواحق
يسمى المجرد والماهية بشرط لا وذلك غير موجود في الخارج لان الوجود الخارجي انما يكون مع
العوارض وقد فرض مجردا عنها بل انما يكون في العقل وان كان كونه في العقل من اللواحق
الا ان المراد تجريده عن اللواحق الخارجية فالمجرد والمخلوط متباينان تباين اخصين
مندرجين تحت اعم وهو المطلق وبما ذكر من ان المجرد لا يكون في الخارج بل انما يوجد في
العقل وانه مباين للمخلوط ظهر ضعف ما زعم افلاطون من ان لكل نوع شخصا مجردا ازليا
خارجيا باقيا مستمرا ازلا وابدا لانه الجزء المشترك بين المخلوطات الخارجية فيكون موجودا
في الخارج لانه جزء للمخلوط الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود

بل كل منهما ... وهو لا اخذ مع المشخصات ولا اخذ مع عدمها

في الخارج ويكون مجردا عن المشخصات ثابتا فلانه مشترك بين المخلوطات والجزء
المشترك بين المخلوطات يمتنع ان يكون مخلوطا لان المخلوط مكتنف بالمشخصات
المانعة عن الاشتراك وانه لا يفيد بعض المخلوطات وانما ظهر ضعفه بما ذكر لان
المجرد من المشخصات واللواحق الخارجية لا يوجد في الخارج والمجرد مباين
للمخلوط فلا يكون جزءا له قال الثاني في اقسامها اقول المبحث الثاني في اقسام
الماهية الماهية اما ان تكون بسيطة وهي ما لا جزء له واما ان تكون مركبة وهي ما له جزء
والمركبة اما خارجية اي ملتئمة من اجزاء متميزة في الخارج بان يكون لكل واحد من الاجزاء
وجود مستقل غير وجود الاخر كالانسان المركب من البدن والروح اذا ارادوا بالروح
الصورة الحالة في مادة البدن الحافظة له وكالماء والصورة للجسم وكالمثلث المركب من
السطح والخطوط الثلاثة المحيطة والاولان مثالان للجوهر المركب الخارجي والاخير
للعرض المركب الخارجي او عقلية لا يتميز اجزاؤها في الخارج اي لا يكون لكل منها وجود
مستقل بل جعل كل منها جعل الاخر في الخارج وجعلها نفس جعل المركب في الخارج بجعل الاجزاء
وانما يكون الاجزاء متميزة في العقل كالمفارقات ان جعلنا الجوهر جنسا فانه يحتاج
الى فصل يقومه وكل منهما جنس وفصل في الخارج لان جعلهما وجعل النوع واحد
كالسواد المركب من اللونية وفصل القابضية الذي عبر عنه البصر بالسواد فان جنس
السواد لا يتميز عن فصله في الخارج لانه لو تميز وجود جنسه عن وجود فصله في الخارج
فان كان كل منهما محسوسا يلزم ان يكون احساس السواد احساسا بمحسوسين وهو
باطل بالضرورة وان كان احدهما محسوسا والمحسوس هو السواد فيلزم ان يكون
احدهما داخلا في طبيعة الاخر وهو محال وان لم يكن واحد منهما محسوسا فعند اجتماعهما ان لم
يحدث هيئة محسوسة لم يكن السواد محسوسا وان حدثت هيئة محسوسة فتلك الهيئة معلولة
اجتماع الجنس والفصل فيكون خارجة عنهما عارضة لهما وتلك الهيئة هي السواد
المحسوس ولا يكون التركيب في السواد المحسوس بل في فاعله وقابله وفيه نظر اذ لا نسلم
انه لو حدث هيئة محسوسة يلزم ان يكون عارضة لهما وانما يلزم ان لو لم يكن الهيئة المحسوسة هي مجموع
الجنس والفصل وهو ممنوع فانه يجوز ان لا يكون كل منهما محسوسا بالانفراد ويكون مجموعهما
هيئة محسوسة حادثة فلا يكون عارضة لهما بل متقومة بكل منهما فيكون التركيب في نفسها لا في
فاعلها وقابلها والحق ان الجنس والفصل لا يتميزان في الوجود الخارجي اذ لو كان لكل منهما
وجود في الخارج يلزم ان لا يكون احدهما محمولا على الاخر بالمواطاة ولا يكونان محمولين على النوع

بالمواطاه اذ يمتنع ان يكون الشي بحسبه هو ما يكون مغايرا له في وجوده وهذا ضروري فان احد
الموجودين المتغايرين لا يكون هو الاخر فان قيل تغاير الوجود في الخارج لو اقتضى امتناع
الحمل بالمواطاه لكان التغاير في الوجود الذهني ايضا مقتضيا لامتناع الحمل بالمواطاه فان
احد الموجودين المتغايرين في الذهن لا يكون هو بعينه الموجود الاخر فلا يكون الجنس المتميز عن
الفصل في الوجود الذهني ايضا اجيب بان التغاير في الوجود الذهني يقتضي امتناع حمل الجنس
المعتبر بالوجود الذهني على الفصل والنوع ولا يقتضي امتناع حمل الجنس مع قطع النظر عن
وجوده الذهني والخارجي فان قيل يعتبر هذا ايضا في الوجود الخارجي فان الجنس
المحمول في الخارج هو الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي اجيب بان اعتبار
الجنس مع قطع النظر عن وجوده الخارجي انما هو في العقل والاجزاء اما ان يكون متداخلة
او متباينة وذلك لان اجزاء الماهية اما ان يكون بعضها اعم من بعض او لا يكون والاول يسمى
متداخلة كالاجناس والفصول والثاني متباينة متشابهة كوحدات العشرة او مختلفة معقولة
كالهيولى والصورة للجسم او محسوسة كاعضاء البدن والبلقة من السواد والبياض وايضا
الاجزاء اما ان يكون وجودية باسرها او بعضها وجودية وبعضها عدمية فان كانت وجودية
باسرها فلا يخلو اما ان يكون كلها حقيقية او اضافية او ممتزجا بان يكون بعضها حقيقية وبعضها
اضافية فان كان كلها حقيقية كما سبق كالهيولى والصورة ووحدات العشرة وان كان
كلها اضافية فكاجزاء الاقرب والابعد فانهما مركبان من اضافة عارضة لاضافة اخرى وان كانت
ممتزجة منهما فكسرير الملك فانه مركب من الجسم المخصوص ومن اضافته الى الملك وان كان بعضها
وجوديا وبعضها عدميا كاجزاء الاول فان الاول مركب من وجودي وهو كونه مبدا لغيره و
عدمي وهو انه لا مبدا له قال فروع اقول يتفرع على مبحث اقسام الماهية فروع عالمية الاول
البسيط التالي للمركب من الاجزاء المتميزة لما التالي المركب من الاجزاء المتداخلة الاول قيل
البسائط غير مجعولة لانها لو كانت مجعولة لكانت محتاجة الى سبب فيكون ممكنة اذ المحوج
الى السبب هو الامكان لكن لا يكون البسائط ممكنة لان الامكان اضافة فلا تعرض للبسائط لان الاضافة
تقتضي الاثنينية ولا اثنينية في البسائط اجاب المص بانا لا نسلم ان البسائط لا يكون ممكنة قوله
لان الامكان اضافة قلنا مسلم قوله ولا تعرض للبسائط قلنا ممنوع قوله لان الاضافة تقتضي
الاثنينية قلنا مسلم قوله ولا اثنينية في البسائط قلنا ان اراد ان البسائط لا اثنينية فيها
بحسب مفهوماتها فمسلم لكن عروض الامكان لا يقتضي الاثنينية بحسب المفهومات لان الامكان
اعتبار عقلي يعرض للبسائط بالنسبة الى وجودها فهو مقتضي للاثنينية باعتبار الماهية والوجود

والبسائط انما انقسمت بهذا الاعتبار ولا يلزم من لا انقسامه الى المركب ذات البسائط وان اراد ان
البسائط لا اثنينية فيها اصلا فممنوع فان البسائط لها اثنينية باعتبار الماهية والوجود
قال الثاني المركب اقول الفرع الثاني المركب ان قام بنفسه اي لا يفتقر في تقومه الى محل يقومه
استقل احد اجزائه اي قام بنفسه لا يقوم بمحل وقام الباقي من الاجزاء بذلك الجزء المستقل وذلك
كالجسم المركب من الهيولى والصورة فان الجسم قائم بنفسه لانه لا يفتقر الى محل يقومه فاستقل
احد اجزائه وهو الهيولى فانها لا تكون في محل وقام الصورة بالهيولى لان الصورة حالة في الهيولى
وان قام المركب بغيره قام بذلك الغير جميع اجزائه عند من لا يجوز قيام العرض بالعرض او قام
بعض اجزاء المركب بالغير الذي قام المركب به والجزء الاخر بالقائم بالاخر عند من يجوز قيام
العرض بالعرض وذلك كالحركة السريعة فانه مركبة من الحركة والسرعة وقائمة بالجسم فالحركة
قائمة بالجسم والسرعة قائمة بالحركة القائمة بالجسم قال الثالث قيل اقول الفرع الثالث قيل
يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس لانه لو لم يكن الفصل علة لوجود الجنس فلا يخلو اما
ان يكون الجنس علة للفصل او لا يكون فان كان الجنس علة للفصل فيلزم الفصل الجنس وهو ممتنع
ضرورة حصول الجنس بدون بعضها وان لم يكن الجنس علة للفصل يلزم ان يستغني كل من الجنس والفصل
عن الاخر فيمتنع ان يتركب منهما حقيقة واحدة قال المص ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه الشي
في الجملة اعم من ان يكون تامة او ناقصة فلا يلزم من علية الجنس للفصل استلزام الجنس
للفصل اذ لا يلزم من العلة الناقصة وجود المعلول وان اردتم بالعلة ما يوجب المعلول اي
العلة التامة فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر استغناء كل واحد منهما عن الاخر لجواز ان لا
يكون احدهما علة تامة للاخر ويكون علة ناقصة له بان يكون الفصل محتاجا الى الجنس و
الجنس علة ناقصة له والحق ان الفصل علة لوجود الجنس على معنى ان طبيعة الجنس في
العقل امر مبهم لا يحصل بنفسه فانه لا يكون اشياء كثيرة كل واحد منها محتاج الى
ان ينضم الجنس اليه معنى زائد ليحصل ويتعين ويكون هو احد منه الاشياء وهذا
الزائد هو الفصل وعلية بهذا المعنى لا يمكن منعها وتوهم كون الفصل علة لطبيعة الجنس في
الخارج خطا لان الفصل في الخارج بعينه الجنس فلا يكون علة للجنس ولا يلزم تقدمه
بالوجود عليه فيمتنع ان يكون هو بعينه الفصل قال الثالث التعين اقول المبحث الرابع
التعين الماهية من حيث هي لا تابى الشركة اي تصورها لا يمنع الشركة فيها والتشخص
منها يابى الشركة اي نفس تصوره يمنع الشركة فيه فاذا لابد في التشخص من زائد هو
التشخص الحكي التعين كالتشخص وهو ما به يمنع تصور التشخص من الماهية وقوع الشركة

ان قام بنفسه استقل احد اجزائه وقام الباقي به وان قام بغيره قام به جميع اجزائه او بعضه والاخر بالقائم به

يجب ان يكون الفصل علة لوجود الجنس والا فاما ان يكون الجنس علة له فيلزمه او لا يكون فيستغني كل منهما عن الاخر فيمتنع التركيب منها

قلنا ان اردتم بالعلة ما يتوقف عليه في الجملة فلا يلزم من علية الجنس استلزامه للفصل وان اردتم ما يوجبه فلا يلزم من عدم علية احدهما للاخر الاستغناء مطلقا لجواز ان يكون الفصل افتقار الخ

الماهية من حيث هي لا تابى الشركة والتشخص يابى فاذن فيه زائد وهو التشخص

البسائط غير مجعوله اذ المحوج الى السبب هو الامكان وهو اضافة فلا تعرض لها قلنا اعتبار عقلي يعرض لها بالنسبة الى وجودها

ماهية زائدة على الماهية قال الشارح ويدل على وجود التشخص في الخارج امران الاول ان التشخص
جزء من الشخص الموجود في الخارج وجزء الموجود في الخارج موجود في الخارج وفيه نظر
لانه ان اريد بالتشخص معروض الشخص فلا نم ان الشخص جزء له بل التشخص عارض له ولا يلزم
من وجود المعروض في الخارج وجود العارض فيه وان اريد بالشخص المجموع المركب من الماهية
والتشخص فلا نم ان التشخص بهذا المعنى موجود في الخارج فان الشخص بهذا المعنى
من الامور الاعتبارية الثاني لو كان التعين اي التشخص عدميا لكان عدما لتعين اخر او
عدما للاتعين او عدما لغيره وذلك لان التعين لو كان عدميا لم يكن متحققا بل مضافا او
العدم المضاف منحصر في الثلثة والثالث باطل لانه لا يلزم من وجوده تعين التعين ولم يتحقق عدم
يلزم من وجوده تعين التعين والثاني ممتنع لان يكون التعين عدما للاتعين يقتضي ان يكون التعين
وجوديا لان اللاتعين عدمي وعدم العدمي وجودي والاول ممتنع لان يكون التعين عدما لتعين
اخر يقتضي ان يكون احد التعينين وجوديا والتعين الاخر تماثله اذ التعين حقيقة واحدة
مشتركة بين التعينات مختلفة بالخارجيات دون الفصول فيكونان متساويين قال الشارح ولقائل
ان يمنع التماثل اذ لو تماثلت التعينات لم يتعين الشخص من انضمام التعين الى الماهية لانه
يكون التعين كليا والماهية كلية وضم الكلي الى الكلي لا يفيد الجزئية كضم الخواص الى تمام
النوع مثلا الانسان الطويل المليح الفاضل المتوطن في البلد الفلاني المتكلم يوم كذا
بل اشتراك التعينات في التعين اشتراك الحيوانات في العارض فلا يلزم تماثل التعينات وايضا لا يلزم
ان التعين اذا كان عدميا يكون عدما للشيء بل يكون معدوما والمعدوم لا يكون عدما للشيء وايضا
لا نم ان اللاتعين عدمي فان الشيء المعبر عنه بالمعدوم لا يلزم ان يكون عدميا واعتبر اللا
وعلى تقدير ان يكون اللاتعين عدميا لا يستلزم ان يكون التشخص وجوديا لامكان ان يكون الشيء
عدما ايضا كذلك قال وانكر المتكلمون لوجهين انكر المتكلمون كون التعين وجوديا زائدا
على ماهية المتعين لوجهين الاول لو زاد التعين على ماهية المتعين لتشاركت افراد التعين
في التعين لانه اذا كان وجوديا زائدا على ماهية المتعين يكون التعين ماهية كلية من تمام حقيقة
التعينات التي هي افراد التعين بتعين آخر لان تمايز افراد المشاركة في تمام الحقيقة بعضها
عن البعض بالتعين فيكون للتعين تعين اخر والكلام في تعين التعين كالكلام في التعين فيلزم
التسلسل واجيب بان تعين كل متعين ماهية مخالفة لتعين متعين اخر نوعها منحصر في
شخص التعين والتعين المقول على التعينات مقول عليها قولا عرضيا كالماهية المقولة على
المقولات العشر التي هي الجواهر وانواعه والعرض واجناسه كالكم والكيف والاضافة فان

الماهية مقولة على الماهيات قولا عرضيا واذا كانت التعينات مخالفة بالذات يكون تمايز بعضها
عن البعض بالذات فلا حاجة الى تعين آخر يمتاز بها بعضها عن البعض فلا يكون للتعين تعين آخر
فلا يلزم التسلسل الثاني لو زاد التعين على ماهية المتعين لكان اختصاص هذا التعين اي تعين
الشخص بهذه الحصة من ماهية الشخص يستدعي تميز حصة هذا الشخص من ماهيته عن
غيرها من حصص المتعينات والا لكان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة دون غيرها
من الحصص تخصيصا بلا مخصص لكن تميز الحصة موقوف على اختصاص هذا التعين
فيلزم توقف اختصاص هذا التعين بهذه الحصة على تميزها وتميزها موقوف على الاختصاص
فيلزم الدور وتوقف هذا الدليل باختصاص الفصول بالحصص من الاجناس فانه بعينه جار
فيه فلو صح هذا الدليل يلزم الدور في اختصاص الفصول بالحصص من الاجناس لانه يستدعي
اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة من الجنس تميز تلك الحصة عن سائر الحصص وتميز تلك
الحصة عن سائر الحصص موقوف على اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة فيلزم الدور
فيمتنع اختصاص هذا الفصل بهذه الحصة لكن اختص هذا الفصل بهذه الحصة
فلا يكون هذا الدليل صحيحا وهذا نقض اجمالي لهذا الدليل واجيب عن هذا الدليل على سبيل
التفصيل بان اختصاص هذا التعين بهذه الحصة يقتضي تميز الحصة مع الاختصاص
لا قبل الاختصاص فلا يلزم الدور الوجه الثالث لو كان التعين وجوديا زائدا على ماهية المتعين
فانضياف التشخص الى الماهية يستدعي وجود الماهية لامتناع انضمام الموجود الى المعدوم
التعين الى الماهية التي هي المعدوم فوجود الماهية اما ان يقتضي تعينا آخر فيعود
الكلام اليه ويلزم التسلسل او لا يقتضي وجود الماهية تعينا آخر فيلزم وجود الماهية
بدون تعين زائد عليها وهو المطلوب واجيب بان وجود الماهية مع انضياف التعين
اليها فلا يلزم التسلسل ولا وجود الماهية بدون التعين وانما يلزم احد الامرين التسلسل
او وجود الماهية بدون التعين لو كان انضياف التعين الى الماهية بعد وجود الماهية
فاما اذا كان معه فلا قال فرع قال الحكماء اولا فرع على كون التعين وجوديا زائدا على الماهية
لما فرع عن بيان ماهية التشخص وانه وجودي اراد ان يشير الى مادة التشخص قال الحكماء
الماهية ان اقتضت التشخص وتحققت لذاتها انحصر نوعها في شخصها لانه لو اقتضت
الماهية التشخص كان يمتنع ان يتحقق شخص اخر والا امكن تخلف المعلول عن علته ولان
الماهية اذا اقتضت لذاتها التشخص يكون التشخص من لوازم الماهية فلو لم ينحصر
نوعها في الشخص لكان لها شخص اخر وتشخصه من لوازم الماهية والتشخصان متخالفان

فيلزم المخالفة بين لوازم الطبيعة الواحدة وهو ممتنع بالضرورة قوله والا اي وان لم يقتض
الماهية لذاتها التشخص فيعلل تشخص الماهية بتشخص موادها واعراض تكتنف بها وذلك
لانه اذا لم يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من مادة يستند التشخص اليها وذلك لانه اذا لم
يقتض الماهية التشخص لذاتها فلا بد من علة وتلك العلة لا يجوز ان يكون مباينة لان المباين
نسبته الى الكل على السواء وغير المباين اما حال في الشخص او محل له والاول باطل لان المحل سابق
على الحال فلا يكون الحال علة لتشخصه فتعين الثاني فيعلل تشخصها بتشخص موادها واعراض تكتنف بها مثل
الاين المعين والكيف المعين والوضع المعين ونحو ذلك فيجوز تعدد اشخاص الماهية بتعدد المواد
فان قيل لم لا يجوز ان يكون السبب حالا في محل الشخص لا حالا في الشخص ولا محلا له اجيب بان الحال
في محل الشخص محتاج الى المحل فيستند الشخص الى المحل لاستناد سببه اليه ولهذا قالوا فيعلل تشخصها
بتشخص موادها واعراض تكتنف بها لانه يرجع علة التشخص الى الحال والمحل جميعا فان قيل علة تشخص المواد
وعوارضها ان تعلقت بحقائقها لم تتعدد المواد وعوارضها فلم يتعدد اشخاص الماهية التي
تشخصها بموادها واعراضها المكتنفة بها والا اي وان لم تعلل تشخص المواد وعوارضها
بحقائقها تعلل تشخص المواد وعوارضها بمواد اخر وينتقل الكلام اليها ويلزم التسلسل اجيب
بان الشيء الذي لا يقبل التكثر لذاته يحتاج في تكثره الى شيء يقبل التكثر لذاته وهو المادة واما
الشيء الذي يقبل التكثر لذاته اعني المادة فهو لا يحتاج في تكثره الى قابل بل يحتاج الى فاعل
يكثره فقط والحق ان علة تشخص اشخاص الماهية الى ارادة الفاعل المختار فان ارادته تقتضي كل مادة
بتشخص مباين لغيرها قال الفصل الرابع في الوجوب والامكان اقول
لما فرغ من الفصل الثالث شرع في الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث
وذكر فيه خمسة مباحث الاول في انها امور عقلية الثاني في احكام الوجوب لذاته الثالث
في احكام الامكان الرابع في القدم الخامس في الحدوث المبحث الاول
في ان الوجوب والامكان والقدم والحدوث امور عقلية لا وجود لها في الخارج اما الوجوب
والامكان فلوجهين الاول ان الوجوب والامكان لو وجدا لكان نسبة الوجود الى
الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان قوله والا اي وان لم يكن نسبة
الوجود الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجود الى الامكان بالامكان لكان نسبة الوجود
الى الوجوب بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب ضرورة انحصار نسبة الوجود
الى الموجود في الوجوب والامكان فاذا انتفى احدهما تحقق الاخر فاذا كان نسبة الوجود الى الوجوب
بالامكان ونسبة الوجود الى الامكان بالوجوب لكان الواجب ممكنا والممكن واجبا اما انه امكن الواجب

فلو كان الامكان عدميا لم يكن الممكن ممكنا والجواب المنع لامتناع ما ذكره والحل ان امكانه عدمي بمعنى انه متصف بصفة عدمية ولا امكانه بمعنى انه ليس متصفا بتلك الصفة العدمية فبينهما فرق

فلان الوجود اذا كان ممكنا يكون الواجب ممكنا لان الواجب انما هو واجب بهذا الوجود
الممكن فاذا كان ما به الشيء واجب ممكنا يكون الواجب ممكنا فان قيل الوجود صفة الواجب ولا
يلزم من امكان الصفة امكان الموصوف فان الصفة لكونها محتاجة الى الموصوف ممكنة
والموصوف جاز ان لا يحتاج الى غيره فلا يكون ممكنا فلا يلزم من امكان الصفة التي هي
الوجود امكان الموصوف الذي هو الواجب اجيب بان الصفة اذا كانت ممكنة كان
الموصوف من حيث هو موصوف بتلك الصفة ممكنا لانه من حيث هو موصوف بتلك الصفة
يفتقر الى حصول الصفة الممكنة فيكون من تلك الحيثية ممكنا والواجب من حيث هو واجب
يفتقر الى صفة الوجود لانه انما هو واجب باعتبار صفة الوجوب فلو كان الوجود ممكنا
لكان الوجوب من حيث انه واجب ممكنا فان قيل سلمنا ان الواجب من حيث انه واجب
ممكن فما الغرض لانه يجوز ان يكون الواجب من هذه الحيثية ممكنا ويكون ذاته واجبا
لان امكان الشيء من حيث انه متصف بصفة لا يقتضي امكان ذات الشيء قلت لو كان من هذه
الحيثية ممكنا لكان من هذه الحيثية جائز الزوال فيجوز ان يزول وصف الوجود عن ذات
الواجب فلا يكون الذات واجبة ويلزم امكانها اجيب بانا لا نم انه اذا كان من هذه الحيثية
ممكنا كان من هذه الحيثية جائز الزوال وانما يلزم ذلك لو لم يكن علة الوجود هي الذات التي
يمتنع زواله وهو ممنوع فان علة الوجود هي الذات التي يمتنع زوالها فيمتنع زوال الوجود
وان كان ممكنا لذاته بسبب امتناع زوال علته التي هي الذات والحق ان يقال لو كان علة الوجود
هي الذات لزم تقدمها على الوجود بالوجود والوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجود
آخر ووجوب آخر ويلزم تقدم الوجود على نفسه وكلاهما محال وان كان علة الوجود غير الذات يلزم جواز انفكاك
الوجود عن الذات فيلزم الامكان واما نسبة الوجود الى الامكان بالوجوب فيقتضي ان
يكون الممكن واجبا لان الامكان صفة للممكن واذا كانت الصفة واجبة يكون الموصوف
واجبا ايضا ان نسبة الوجوب الى الوجوب بالوجوب ونسبة الوجوب الى الامكان بالامكان
فينتقل الكلام الى وجوب الوجوب وامكان الامكان ويلزم التسلسل الوجه الثاني ان يقال
لو كان الوجوب موجودا في الخارج لكان ممكنا لانه صفة والصفة مفتقرة الى الغير الذي
هو موصوفها والمفتقر الى الغير ممكن واذا كان الوجوب ممكنا فله سبب وسببه اما غير
الذات فيجوز انفكاك الوجوب عن الذات فيلزم امكان الذات واما الذات فيلزم
تقدم الذات بالوجود والوجوب على الوجوب فيلزم ان يكون للواجب وجوب آخر ويلزم
التسلسل او تقدم الوجوب على نفسه وهما محالان الثالث ان الوجود ايضا الوجوب للذات

فهما مستدعيان

اى استحقاق الذات الوجود لذاته والامكان لا اقتضاء الوجود بحسب الذات اى لا استحقاق
الوجود لذاته المحوج الى الاختيار السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الوا
وعلى وجود الممكن اما اقتضاء الوجود بالذات الذي هو الوجوب متقدم على وجود الواجب لان
استحقاق الوجود لذاته متقدم على الوجود ولا اقتضاء الوجود الذي هو الامكان متقدم على
وجود الممكن لان الامكان الذي هو لا اقتضاء الوجود محوج الى الاختيار السابق على وجود
الممكن فيكون سابقا على الاختيار والمتقدم على المتقدم متقدم فلو وجد الوجوب والامكان لزم
تقدم الصفة على الموصوف وهو ممتنع قيل الوجوب والامكان سلبيان لان الامتناع الذي هو
عدم ضرورة صدقه على المعدومات فيكون الوجوب والامكان المناقضان للامتناع العدمي
وجوديين اجاب المص بان نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لانتقاض
بالاعتبارات العقلية وقد عرفت ان الوجوب والامكان والامتناع اعتبارات عقلية واما
القدم والحدوث اعتباران عقليان فلان القدم والحدوث لو وجدا لكان القدم قديما و
حدث الحدوث لانه لو لم يكن القدم قديما والحدوث حادثا على تقدير وجودهما لزم
حدوث القدم وقدم الحدوث فيلزم حدوث القديم وقدم الحادث وهما محالان واذا
كان القدم قديما والحدوث حادثا ننقل الكلام الى قدم القدم وحدوث الحدوث ويلزم
التسلسل قال الباب الثاني في احكام الوجوب لذاته اقول المبحث الثاني في احكام الوجوب لذاته
وهي اربعة الاول ان الوجوب بالذات ينافي الوجوب بغيره اى الواجب لذاته لا يكون واجبا
لغيره لان الواجب لذاته لو كان واجبا لغيره لارتفع بارتفاع غيره والواجب لذاته لا يرتفع
بارتفاع الغير فلا يكون الواجب بالغير واجبا لذاته الحكم الثاني ان الوجوب الذاتي ينافي
التركيب اى الواجب لذاته لا يجوز ان يكون مركبا لان المركب يلزمه الاحتياج الى الغير
لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب والواجب يلزمه الغناء عن الغير وبين اللازمين
اى الغناء والحاجة منافاة والمنافاة بين اللازمين مستلزمة للمنافاة بين الملزومين فالواجب
لذاته مناف للمركب فان قيل هذا يدل على ان الواجب لذاته مناف للتركيب في الخارج ولا
يدل على انه مناف للتركيب العقلي فلم لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا في العقل لانا
لا نجوز ان يكون في العقل مركبا لان التركيب العقلي ان كان مطابقا للخارج يلزم التركيب في
الخارج والا لزم الجهل لانا نقول لا نم ان التركيب العقلي اذا لم يكن مطابقا للخارج يلزم
الجهل وانما يلزم الجهل لو حكم بالتركيب الخارجي ولم يكن في الخارج وهو ممنوع فان التركيب
العقلي لا يقتضي حكم العقل بالتركيب الخارجي والا لكان جهلا لا يقتضي التركيب العقلي

المحوج الى الاختيار السابق على وجود الممكن متقدمان بالذات على وجود الواجب والممكن فلو وجدا لزم تقدم الصفة على الموصوف وقيل سلبيان لامتناع العدمي فيكونان وجوديين قلنا نقيض ما يكون عدما لموجود خارجي يكون موجودا لانتقاض بالاعتبارات العقلية واما القدم والحدوث فلانهما لو وجدا لكان القدم قديما والحدوث حادثا ولزم التسلسل

اولا انه ينافي الوجوب لغيره والا ارتفع بارتفاعه فلا يكون واجبا لذاته الثاني انه ينافي التركيب لاحتياجه الى الاجزاء المغايرة للمركب

فجاز ان يكون التركيب العقلي ولا يكون في الخارج فلا حكم العقل بالتركيب الخارجي لانا نقول لو
تحقق التركيب العقلي دون الخارجي يلزم ان يكون صورتان عقليتان مطابقتين لشئ بسيط
وهو ممتنع اذ مطابقة احدى الصورتين للبسيط يمنع مطابقة الاخرى اياه لانا نقول انما يلزم
هذا على تقدير مطابقة كل من الصورتين اياه وليس كذلك فان مجموع الصورتين مطابق
للبسيط لا كل منهما وهو غير مستحيل اجيب بان واجب الوجود لا يشارك شيئا من الاشياء
في ماهية ذلك الشئ لان كل ما سواه مقتضيه لامكان الوجود فلو شارك الواجب غيره في
ماهية ذلك الشئ يلزم امكانه تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا واذا لم يكن مشاركا لغيره
في ماهية من الماهيات لم يحتج في العقل ان ينفصل عن غيره بفصل ذاتي فلم يكن مركبا
في العقل لانا لم لا يجوز ان يكون مركبا من امرين متساويين في العقل ويكون المجموع
مطابقا للامر الواحد البسيط في الخارج لانا نقول ان العقل لا يحتاج في تعقل ذاته
التي هي الوجود الى امرين يقومانه اذ لا اشتراك له مع الغير ذاتي ولا جزء له في الخارج حتى
يحتاج في تعقله الى انتزاع صورتين من الجزئين فيستحيل تركبه في العقل مطلقا الحكم الثالث انه لو
قدر كون الوجوب لذاته ثبوتيا لما زاد على الذات لانه لو كان زائدا على الذات يكون صفة له
فيكون محتاجا الى الذات التي هو غيره فيكون ممكنا فله سبب وسببه ان كان غير الذات جاز
انفكاك الذات عن الوجوب فيلزم امكان الذات وان كان سببه الذات يلزم تقدم الذات
بالوجوب والوجود على الوجوب فيلزم التسلسل او تقدم الشئ على نفسه وكلاهما محال وما قيل
ان الوجوب نسبة بين الذات وبين الوجود والنسبة بين الشيئين مغايرة لهما متأخرة عنهما فيزيد
على الذات ينافي الفرض المذكور وهو كون الوجوب لذاته ثبوتيا اى كون الوجوب لذاته
نسبة ينافي كونه ثبوتيا اى موجودا في الخارج لان النسبة من الاعتبارات العقلية الحكم الرابع
ان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين اى لا يكون في الوجود واجبا الوجود لذاتهما
وبيانه يجئ في الالهيات قوله فالواجب اذا اتصف بصفات جواب دخل مقدر تقرير
الدخل انه اذا كان الوجوب لذاته لا يكون مشتركا بين اثنين يلزم ان لا يتصف الواجب لذاته
بصفات زائدة على الذات لانه لو اتصف بصفات زائدة على الذات لكان تلك الصفات
ممكنة مفتقرة الى الفاعل الذات وهو غير تقرير الجواب ان الواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب
الذاتي للذات والصفات واجبة لا لذواتها بل لايجاب الذات ويمتنع زوالها ما دام الذات موجودة وهو
الذات الواجبة بالذات قال الباب الثالث في احكام الامكان اقول المبحث الثالث في احكام الامكان لما فرغ
من احكام الوجوب شرع في احكام الامكان وذكر اربعة منها الحكم الاول ان الامكان هو محوج

لماهيته
الى

الثالث انه لو قدر كونه ثبوتيا لما زاد على الذات والا لاحتاج اليه والممكن وما قيل انه نسبة بينه وبين الوجود فيزيد ينافي الفرض المذكور الرابع انه لا يكون مشتركا بين اثنين وسنذكره فالواجب اذا اتصف بصفات فالوجوب الذاتي للذات والصفات واجبة به

الممكن الى السبب لان الممكن لما كان طرفى الوجود والعدم بالنسبة الى ذاته على السواء امتنع وجوده بلا مرجح فيحتاج الممكن فى ترجح وجوده الى مرجح يرجح وجوده على عدمه والعلم بذلك لا يحتاج الى برهان فان كل عاقل اذا تصور الممكن والحاجة حكم بالضرورة انه محتاج الى مرجح وقوله والفرق بينه وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه للالف اشارة الى جواب دخل مقدر تقريره ان الاختلاف لما عرضنا هذه القضية على العقل وجدنا التفاوت بينها وبين قولنا الواحد نصف الاثنين ونحوه فان الاولى فيها خفاء بالنسبة الى الثانى والتفاوت بينهما بالخفاء والظهور يدل على ان الاولى غير بديهية تقرير الجواب على الوجه الذى ذكره الشارح ان البديهيات قد يقع التفاوت بينها بالجلاء والخفاء للالف وعدمه فان الالف ببعض البديهيات وكثرة الاستئناس به يسارع الى زيادة جلاء وقد يحصل خفاء ولا يلزم ان يكون في البديهيات قد يكون الخفاء في التصديق بواسطة خفاء التصورات الواقعة فيه وخفاء التصديق من جهة خفاء تصوراته لا يقدح في كونه بديهيا فان التصديق البديهى ما لا يتوقف بعد تصورات طرفيه واعترض على ان الممكن في ترجح وجوده على عدمه محتاج الى المؤثر من اربعة اوجه آ ان الحاجة ليست ثبوتية والا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المرجح اما ان الحاجة ليست ثبوتية فلوجهين الاول لو كانت الحاجة ثبوتية لكانت ممكنة لان الحاجة صفة للممكن وصفة الممكن ممكنة واذا كانت ممكنة يكون لها حاجة اخرى لان كل ممكن له حاجة الى المؤثر وينقل الكلام الى حاجة الحاجة ويتسلسل الثانى ان الحاجة لو كانت متقدمة على موصوفها لان نسبة الحاجة الذاتية متقدمة على الممكن الموصوف بالحاجة لتقدم الحاجة على تاثير المؤثر في الممكن المتقدم على وجود الاثر الذى هو الممكن وهو ب واما ان الحاجة اذا لم تكن ثبوتية لم يكن الممكن محتاجا الى المؤثر لانه لو كان الممكن محتاجا لكان متصفا بالحاجة لانه لا تمكن ثبوت الحاجة للممكن فيلزم ثبوت الحاجة في نفسها لان ثبوت الحاجة للممكن اخص من ثبوت الحاجة وصدق الخاص يستلزم صدق العام ولان الحاجة اذا لم يكن ثبوتية لم يكن محتاجا الى مؤثر فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر لان الصفة اذا لم يكن محتاجة الى مؤثر لم يكن الموصوف محتاجا اليه ولان الحاجة اذا كانت عدمية لم يكن لها علة فلا يكون لامكان علة للحاجة فلا يكون الممكن محتاجا الى مؤثر ج انه لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر لكان المؤثر موصوفا بالمؤثرية واللازم باطل لان المؤثرية ليست ثبوتية لانها لو وجدت لامكنت لان المؤثرية صفة المؤثر والصفة ممكنة لاحتياجها الى موصوفها لان ... ولان المؤثرية نسبة بين المؤثر والاثر والنسبة مفتقرة الى المنتسبين واذا كانت المؤثرية ممكنة يستدعى مؤثرية اخرى وينقل الكلام اليها ويلزم التسلسل

الثالث لو كان الممكن محتاجا الى المؤثر فتاثير المؤثر في الممكن اما حال وجود الممكن فيكون تحصيلا للحاصل وهو محال او حال عدمه فيلزم الجمع بين النقيضين الرابع لو احتاج الممكن في وجوده لاجل امكانه الى مرجح لاحتاج الممكن في عدمه ايضا لاجل امكانه الى مرجح لكن العدم نفى محض فلا يكون اثر المؤثر واجيب عن الثلث الاول وهو الوجوه الدالة على ان الحاجة والمؤثرية ليستا ثبوتيتين بان على ان الحاجة ليست ثبوتية واحتج على ان المؤثرية ليست ثبوتية بانه لا يلزم من عدمية الحاجة والمؤثرية ان لا تكون الذات محتاجا ومؤثرا اى يكون ذات الممكن محتاجا وذات المؤثر مؤثرا فانه لا يلزم من كون الوصف عدميا ان لا يكون الشئ موصوفا به كما ان القول بان العدم ليس امرا ثبوتيا لا يستلزم ان لا يكون الشئ معدوما والحق ان كلا من الحاجة والمؤثرية امر اعتبارى فان كلا منهما قد يكون معقولا باعتبار ذاته ينظر فيه العقل ويعبر انه ممكن او موجود وقد يكون آلة للعاقل فى تعقله ولا ينظر العاقل فيه بل ينظر فيما هو آلة لتعقله ويعرف بالحاجة حال الممكن في انه كيف يترجح وجوده على عدمه وبهذا الاعتبار يكون حاجة الممكن فانه يعقل كون الممكن متساوى الطرفين بحصول الامكان نسبته الى امر في العقل هو الحاجة وبالمؤثرية حال المؤثر عند تعقل صدور الاثر عنه فان العقل ذلك يسمى امرا فى العقل والحاصل ان الحاجة والمؤثرية اذا نظر العقل بهما الى حال الممكن والمؤثر يكون بهذا الاعتبار حاجة للممكن وتاثيرا للمؤثر ولا يوصفان بانهما ممكن او غير ممكن ولا يكون بهذا الاعتبار للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى واذا نظر العقل اليهما لا ان ينظر بهما حال الغير بل ينظر اليهما باعتبار ذاتيهما يكونان معقولين فيكون للحاجة حاجة اخرى وللمؤثرية مؤثرية اخرى ولا يلزم التسلسل لانقطاع التسلسل بانقطاع اعتبار العقل بهذا الوجه واجيب عن الرابع وهو الاعتراض الثالث بان المراد بالتاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان المؤثر يحصل وجودا للاثر ولا يصح الترديد المذكور فانه مبنى على ان المؤثر يحصل وجود الاثر ولقائل ان يقول ان اريد باستتباع ايجاد الاثر فالترديد المذكور صحيح ولا يسقط الاعتراض وان اريد به ان وجود الاثر يلزم وجود المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اريد غيره فليبين حتى يتصور اولا ثم يتكلم عليه ثانيا والصواب ان يقال في الجواب ان اريد بحال وجود الاثر زمان وجوده فنختار ان تاثير المؤثر حال وجود الاثر ولم يلزم منه تحصيل الحاصل وانما يلزم تحصيل الحاصل لو كان تاثيره فيه بعد وجوده واما في حال وجوده فلا لانه لا يمتنع تاثير المؤثر حال زمان وجود الاثر فان العلة مع معلولها تكون بهذه الصفة اى تاثيرها فيه زمان وجود المعلول وان اريد بحال وجود الاثر مقارنة وجود الاثر لوجود المؤثر بالذات اى معيتهما بالذات فهو ممتنع فان وجود

المعلول يستحيل ان يكون مع وجود العلة بالذات فان المعلول متاخر بالذات عن العلة فكيف يكون معه بالذات وكذا متاخر عدم المعلول عن عدم العلة بالذات فيكون المؤثر انما هو مؤثر لا من حيث هو موجود ولا من حيث هو معدوم وبعض المتكلمين يقولون المؤثر يؤثر حال حدوث الاثر فانها ليست حال الوجود ولا حال العدم فان قيل فعلى هذا اثبت الواسطة بين الوجود والعدم ومنع قلنا لم يلزم الواسطة بل هو اجيب بانا لم نقل الماهية نزاعا عن زمان الوجود والعدم حتى يلزم الواسطة بل الماهية من حيث هي غير الموجودة وغير الماهية المعدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما والمؤثر انما هو مؤثر في الماهية من حيث هي لا في الماهية من حيث هي موجودة او معدومة والماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن احدهما فيكون المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين لكن التأثير في الماهية المقارنة لاحدى الحالتين لا في الماهية الموجودة او المعدومة واجيب عن الاعتراض الثالث بعض المحققين وقال العلم بان شيئا ما مؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي لا يقبل التشكيك وللمعترض ان يقول لا نسلم ان العلم بان شيئا ما مؤثر في شيء وان شيئا ما يحتاج الى شيء بديهي فانه لو كان بديهيا لكان مطابقا للواقع واللازم باطل لانه بنقيضه يثبت الواقع لما دل عليه الدليل القطعي لا يقال لا نسلم ان الدليل الذي ذكرتم قطعي حتى يلزم ثبوت النقيض في الواقع بل ما ذكرتم مغالطة لانا نقول لا يحتاج الى بيان غلطه حتى يثبت انه مغالطة غير مفيدة لثبوت النقيض واجيب عن الخامس وهو الاعتراض الرابع بان عدم الممكن ان لم يتصف بالرجحان فلا [illegible] فلا نسلم ان رجحان احد طرفي الممكن يستدعي مرجحا فاذا لم يتحقق رجحان لم يستدع مرجحا وان اتصف عدم الممكن بالرجحان فلا نسلم انه يمتنع ان يكون اثرا فان عدم الممكن اذا اتصف بالرجحان جاز ان يكون اثرا او يكون المؤثر فيه على ما سبق من التفسير وهو ان المعنى بالمؤثر استناد المؤثر لا انه كان المؤثر مؤثرا في الوجود يستتبع وجود المؤثر وجود الاثر وان كان مؤثرا في العدم يستتبع عدم المؤثر عدم الاثر في عدم الممكن علة عدم علة وجود الممكن على معنى ان عدم علة وجود الممكن يستتبع عدم الممكن وحمل قوله على ما سبق من التفسير على ما سبق في فصل الوجود ان التحرير لكونه عدما لا يحتاج الى علة علم العروض غير مستقيم اما اولا فلانه لم يذكر في ذلك الموضع تفسير التاثير واما ثانيا فلانه لا يندفع الشك بحمل قوله ان التحرير لكونه عدما يحتاج الى عدم علة العروض لانه يحتاج ايضا [illegible] عدم علة وجوده في عدم الممكن حال عدم الممكن فيلزم تحصيل الحاصل او حال وجوده

فلزم الجمع بين النقيضين فيحتاج الى التفسير بالاستتباع حتى يندفع الشك فان قيل ما سبق من التفسير هو ان المراد من التاثير ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر لا ان عدم المؤثر يستتبع عدم الاثر اجيب بان المراد ان التاثير في جانب الوجود هو ان وجود المؤثر يستتبع وجود الاثر فيعلم منه ان التاثير في جانب العدم هو ان عدم المؤثر يستتبع عدم الممكن وفي بعض النسخ ان عدم الممكن ليس يتصف بالامكان فلا اشكال وتقريره انه اذا لم يتصف العدم بالامكان لم يحتج الى المرجح لانه انما احتاج الوجود الى مرجح لامكانه لان علة الحاجة الى المرجح الامكان فالعدم اذا لم يتصف بالامكان لم يتحقق فيه علة الاحتياج الى المرجح فلم يحتج الى المرجح وان اتصف العدم بالامكان جاز ان يكون اثر المؤثر فعدم الممكن عدم مؤثر الوجود على سبيل الاستتباع وقد عرفت ما يرد على الاستتباع فانه ان اراد ان عدم المؤثر علة عدم الممكن علة لا اثر فما ذكره المصنف صحيح ويتوجه الاعتراض وان اراد ان عدم الاثر يلزم عدم المؤثر فلا يلزم ان يكون للمؤثر تاثير في الاثر وان اراد غيره فليس او لا بد من تصوره او لا تم فيتكلم عليه بان قال لا نسلم ان عدم الممكن المساوي الطرفين ليس نفيا محضا وتساوي طرفي وجود الممكن وعدمه لا يكون الا في العقل ويكون عدم المؤثر مما اعتبر علة لعدم الاثر في العقل يجوز ان يعلل عدم الاثر بعدم المؤثر في العقل ولصعوبة هذا الاشكال ولو سلم كون العدم محتاجا على تقدير كون الامكان علة الحاجة قال بعض المتكلمين علة حاجة الممكن الحدوث وقال بعضهم علة حاجة الممكن مجموع الامكان والحدوث وذهبت طائفة اخرى منهم الى ان علة الحاجة هي الامكان بشرط الحدوث وليس كذلك لان الحدوث صفة للوجود لان الحدوث عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم فيكون نعتا للوجود فيكون صفة للوجود المتاخر عن التاثير لا محالة المتاخر عن الحاجة الى المؤثر المتاخرة عن علة الحاجة فيكون الحدوث متاخرا عن علة الحاجة بمراتب فلا يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء لعلة الحاجة ولا شرط العلة الحاجة فيل الحدوث ليس صفة للوجود بل هو عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود فلا يكون متاخرا عن الوجود بل يكون متقدما على الوجود اجيب بانه لا يجوز ان يكون الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود ولانه ليس الواسطة بين العدم والوجود لان الخروج من العدم الى الوجود بعد العدم وقبل الوجود ولو سلم ان الحدوث عبارة عن الخروج من العدم الى الوجود حتى يكون متقدما على الوجود لا يجوز ان يكون الحدوث علة للحاجة ولا جزء لها ولا شرطا لها لان الحدوث بهذا المعنى متاخر عن تاثير المؤثر المتاخر عن الحاجة فلا يكون علة لها

ولاحرى لهما اولا سوطها لان المتاخر عن الشيء متيم منها وعورض بان الامكان صفة للممكن بالقياس
الى وجوده فيكون متاخرا عن الوجود فلا يكون علة للحاجة الى المؤثر المتقدم على الامكان
واجيب بان الامكان صفة لماهية الممكن من حيث هي هي مع قطع اعتبار وجودها
وعدمها فلا يكون متاخرا عن وجود الماهية في الخارج بل عروض الامكان للماهية
حيث هي موقوف على اعتبار وجودها وعدمها لا على اعتبار وجودها وعدمها فان قيل
الامكان صفة للممكن والصفة متاخرة في الوجود عن الموصوف فيكون الامكان متاخرا
عن وجود الممكن فلا يكون علة للحاجة المتقدمة عليها اجيب بان الامكان من
الاعتبارات العقلية فلا يكون متاخرا عن الماهية في الوجود الخارجي قال الثاني لا يكون
احد طرفيه اولى به اقول الحكم الثاني للامكان ان الممكن لا يكون احد طرفيه اى الوجود
والعدم اولى به لانه لو تحقق اولوية احد طرفيه لذاته فان امكن طريان الطرف الآخر فاما
ان يطرأ بسبب او لا بسبب فان طرأ الطرف الآخر بسبب فيصير اولوية الطرف الذي فرض
انه اولى بالممكن لذاته الى عدم سبب طريان الطرف الآخر لانه على تقدير وجود سبب
طريان الطرف الآخر يصير الطرف الآخر اولى به والا لم يكن السبب سببا فاذا كان الطرف
الآخر اولى لم يبق اولوية الاول او مسبوقا اولوية الطرف الآخر او علم سبب الطرف
الآخر فلا يكون اولوية لذاته ضرورة توقفها على عدم سبب طريان الطرف الآخر وان طرأ
الطرف الآخر لا بسبب يلزم ترجيح المرجوح بلا سبب وهو اشد استحالة والعقل عند
العقل بالنسبة الى ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وان لم يمكن طريان الطرف الآخر كان الاول
اولى واجبا ... الامكان الى الوجوب قال الثالث الممكن ما لم يجب صدوره
لم يوجد اقول الحكم الثالث للامكان ان الممكن ما لم يجب صدوره لم يوجد
وذلك الوجوب يسمى الوجوب السابق وذلك لانه لو لم يجب صدوره عن مؤثره لبقي
على امكانه اذ لا وجه لامتناعه واذا كان باقيا على امكانه لم يمتنع الطرف الآخر
فالمعادل محتاج الى مرجح والتسلسل محال فلا بد من الانتهاء الى الوجوب وهو الوجوب
السابق على وجود الممكن وعلى انه اذا وجد اوجب الممكن بحيثية نسبة الوجود وجوبا آخر
لانه اذا وجد يستحيل عدمه ... العلم ... العلم فهو واجب وهو الوجوب
اللاحق لانه يلحقه بعد الوجود فالوجوبان اى السابق واللاحق عرضا للممكن لا من ذاته
الاول باعتبار وجود سببه والثاني باعتبار وجوده قال الرابع الممكن يستصحب
الاحتياج حالة البقاء اقول الحكم الرابع للامكان ان الممكن يستصحب الاحتياج

الى المؤثر حالة بقائه لان علة حاجة الممكن الى المؤثر هو الامكان والامكان حالة بقاء الممكن باق
فيكون حالة بقاء الممكن محتاجا الى المؤثر ايضا واما قلنا الامكان حالة بقاء الممكن باق
لان الامكان للممكن ضروري لجواز انفكاك الامكان عن الممكن وح تصير الممكن واجبا
او ممتنعا فلزم انقلاب ... لكن الامكان للممكن ضروري فالاحتياج للممكن في امكانه
الى السبب ولا يكون الممكن في ذاته ممكنا بل اما واجبا او ممتنعا قيل لا يجوز ان يكون
الممكن حالة البقاء محتاجا الى المؤثر لانه لو احتاج حالة البقاء الى المؤثر فلا يخ اما
ان يكون للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء او لا يكون فهنا لا اثر لامتناع حصول اثر يكون
التأثير واذا لم يحصل فيه منه اثر كان مستغنيا عن المؤثر فلا يكون محتاجا الى المؤثر
هذا خلف وان كان للمؤثر تأثير في الممكن حالة البقاء والتأثير يستدعي حصول اثر
فالاثر الحاصل منه اما ان يكون هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك وهو محال لامتناع
تحصيل الحاصل واما ان يكون الاثر الحاصل امرا متجددا فالحاجة لذلك ... المتجدد
لا للباقي وقد فرض ان الحاجة للباقي هذا خلف اجاب المص بان المراد بتأثير
حالة البقاء دوام الاثر بدوام مؤثره والمراد بتحصيل الحاصل ... استغنا الباقي و
هذا الجواب مبني على تفسير التأثير بالاستتباع ... والجواب ان المؤثر حال
البقاء ... هو الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك ... متجدد الوجود
الوجود الذي كان حاصلا قبل ذلك يصير باقيا ولا يلزم ان يكون باقيا في السابق حتى
يلزم خلاف المفروض لان السابق هو الوجود الاول المتصف بصفة البقاء الى الاستمرار ولا يلزم
... عدم ... الوجود الاول عدم ... الوجود ... المتصف بالبقاء لان
عدم ... المطلق ... قال ... العدم ... المختار
اقول المحتاج ... العدم والقدم ينافي الفاعل المختار لان اثر الفاعل المختار
مسبوق بالقصد والاختيار والقصد الى ايجاد الشيء مقارن لعدمه ... القصد الى ايجاد
الموجود محال لانه يلزم يكون تحصيلا للحاصل وهو محال والشيء المعدوم الذي توجه القصد
الى تحصيل وجوده يكون حادثا لانه حدث بعد العدم فاثر المختار يستلزم حدوث
الاثر وقدم الاثر ينافي حدوثه فقدم الاثر ينافي اثر المختار لان منافي اللازم مناف للملزوم
قال والحكماء اقول اشارة الى جواب سؤال مقدر تقريره ان الحكماء مع
اعتقادهم ان العالم قديم اسندوه الى الصانع فلا يكون القدم منافيا لاثر الفاعل تقرير
الجواب ان الحكماء انما اسندوا العالم مع اعتقادهم قدمه الى الصانع لاعتقادهم انه فاعل

العالم موجبا لا مختارا حتى لو اعتقدوا في الصانع كونه فاعلا مختارا لما جوزوا كونه موجبا للعالم
فعليم تظهر من هذا انهم اتفقوا على جواز استناد القديم الى الموجب القديم وامتناع استناده
الى الفاعل المختار والحكماء الطاعنون اسم المختار على الله ولكن لا بالمعنى الذي يريد المتكلمون بل بحيث ان
ثم المتكلمون اتفقوا على نفي ما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا قدم الصفات لكنهم الى جواب
دخل مقدر وتقرير الدخل انكم ادعيتم اتفاق المتكلمين على نفي القدم عما سوى ذات الله تعالى وصفاته
والمعتزلة من المتكلمين وهم منكرون قدم الصفات فلا يكون اتفاقهم على نفي القدم عما سوى الله وصفاته
تقرير الجواب ان المعتزلة وان انكروا قدم الصفات قالوا به في المعنى لان المعتزلة اثبتوا احوالا خمسة
للاول تعالى وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي اي الالوهية حالة خامسة
اثبتها ابو هاشم علة للاحوال الاربع مميزة للذات عن ذات الباري عن سائر الذوات مع الذاتية
ومتمايزة عنها بصفة الالوهية ولعاقل ان يقول اهل السنة لا يعترفون بالاسماء القدماء لان العلماء
عبارة عن اسماء متغايرة كل واحد منها قديم وهم لا يقولون بالتغاير الا في الذوات اما في الصفات
فلا يقولون بالتغاير ولا في الصفات مع الذات على ما ذهب اليه ابو الحسن الاشعري والمعتزلة يفرقون
بين الثبوت والوجود ويقولون بوجود القدماء والاحوال الخمسة قول ابي هاشم وحده فانه
قائل بالموجودية والحيية والعالمية والقادرية حالة خامسة هي الالوهية وللمتكلمين ادلة على نفي القدماء
منها ان كل ما سوى الله محدث [illegible] دال على حدوث ما سوى الله تعالى قال الخامس
في الحدوث وهو كون الوجود [illegible] المبحث الخامس في الحدوث وهو كون الوجود مسبوقا
بالعدم ويسمى حدوثا زمانيا وقد يفسر الحدوث بالحاجة الى الغير ويسمى حدوثا ذاتيا وكل
ممكن موجود فهو حادث حدوثا ذاتيا لان كل ممكن موجود فيعلم له استحقاقه وجوده بالذات
بل وجوده [illegible] لان الممكن الموجود موجود بالغير والموجود بالغير لو اعتبر ذاته من حيث هي
مع قطع النظر عن غيره لا يستحق الوجود لانه يستحق اللاوجود فان اللاوجود انما له بالغير واما وجوده
فهو بحسب الغير فلا استحقاقه وجوده من ذاته ووجوده من الغير فيكون له استحقاقه الوجود الذي
هو حال من ذاته قبل وجوده الذي هو حال عن غيره قبلية بالذات لان ارتفاع حال الشيء بحسب ذاته
يستلزم ارتفاع ذاته لان حال الشيء بحسب ذاته وارتفاع اللازم يستلزم ارتفاع الملزوم وارتفاع
الذات يستلزم ارتفاع الحال الذي يكون بحسب الشيء فيكون وجود الممكن الموجود بالغير مسبوقا
بلا استحقاقه الوجود مسبقا ذاتيا وهذا هو الحدوث الذاتي فكل ممكن موجود فهو حادث
حدوثا ذاتيا قال الحكماء الحدوث بالمعنى الاول وهو كون الوجود مسبوقا بالعدم
المسمى بالحدوث الزماني يستدعي تقدم مادة ومدة اما الاول وهو كون الحدوث يستدعي

على نفي القدم صح

ثم المتكلمون اتفقوا على نفيه عما سوى ذات الله تعالى وصفاته والمعتزلة وان انكروا بقدم الصفات قالوا به في المعنى لانهم اثبتوا احوالا خمسة للاول تعالى وهي الموجودية والحيية والعالمية والقادرية والالوهية وهي حالة اثبتها ابو هاشم علة للاربع مميزة للذات

وجود صح

ولا استحقاقه الوجود عن الوجود فيكون وجود كل ممكن موجود بالغير مسبوقا صح

يستدعي تقدم موضوع اما الاول فلان امكان الحادث موجود قبله فيكون له محل غير الحادث وهو المادة

٣٥

تقدم مادة اما الاول فلان امكان الحادث موجود قبل وجوده وذلك لان كل حادث فهو قبل وجوده ممكن
الوجود لانه لو لم يكن قبل وجوده ممكن الوجود لزم ان يكون قبل وجوده واجب الوجود او ممتنع الوجود
ضرورة انحصار الشيء في هذه الثلاثة ولو صح احدهما لزم ان يمتنع اتصافه بالآخر فيلزم انقلاب
فان امكان وجوده حاصلا قبل وجوده وليس هذا الامكان هو قدرة القادر عليه لان السبب في
كون المحال غير مقدور عليه كونه غير ممكن في نفسه فالسبب في كون غير المحال مقدورا عليه كونه
ممكنا في نفسه فقد قيل انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه ولانه غير ممكن في نفسه وهذا يدل
على ان الامكان غير كون القادر قادرا عليه وليس الامكان شيئا معقولا بنفسه يكون
وجوده لا في موضوع بل هو اضافي لكون الشيء بالقياس الى وجوده كما يقال الجسم ممكن ان يوجد
او بالقياس الى صيرورته شيئا آخر كما يقال الجسم ممكن ان يصير ابيض فيكون الامكان امرا
معقولا بالقياس الى شيء آخر فهو اضافي والمعقول الاضافي عرض والاعراض لا يوجد الا في موضوع
موضوعها فاذا الحادث يتقدمه امكان وجوده وموضوع وذلك الامكان قوة للموضوع بالنسبة
الى وجود ذلك الحادث فيه فهو قوة وجود والموضوع [illegible] بالقياس الى الامكان الذي هو عرض
فيه وموضوع بالقياس الى الحادث ان كان الحادث عرضا ومادة بالقياس الى الحادث
ان كان الحادث جوهرا او ايا ما كان فالحادث مسبوق بمادة لان الموضوع هو الجسم ولا ينفك
الجسم عن المادة واما الثاني وهو ان امكان المحدث يستدعي تقدم مدة فلان الحادث عدمه
قبل وجوده والقبلية بالاستقراء منحصرة في خمس الاول القبلية بالعلية وهي قبلية المؤثر
الموجب على معلوله كقبلية حركة الاصبع على حركة الخاتم الثاني القبلية بالطبع وهي كون الشيء
بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كقبلية الواحد على الاثنين [illegible] ان يشتركا في
معنى واحد وهو القبلية بالذات والمعنى المشترك هو ان يكون الشيء محتاجا اليه [illegible]
في تحققه ولا يكون الآخر محتاجا اليه [illegible] فالمحتاج اليه هو قبل بالذات ثم المحتاج
اما ان يكون المحتاج اليه مع ذلك هو الذي باعتباره يعطي وجود المحتاج او لا فالمحتاج اليه باعتبار
الاول قبل بالعلية وباعتبار الثاني قبل بالطبع الثالث القبلية بالزمان وهو ان يكون
المتقدم قبل المتأخر [illegible] كقبلية الاب على الابن الرابع
القبلية بالرتبة وهو ان يكون الشيء اقرب الى مبدأ [illegible] والرتبة اما حسية كقبلية الامام على المأموم او
عقلية كقبلية الجنس على النوع اذا ابتدأ من الجانب الاعلى الخامس القبلية بالشرف
كقبلية العالم على المتعلم فاقسام القبلية عند الحكماء هذه الخمسة والحصر استقرائي وقبلية
عدم الحادث على وجوده ليست بالعلية ولا بالطبع لان عدم الشيء ليس علة لوجوده ولا بالشرف

لانه غير مقدور عليه صح

فلو كان الامكان قدرة القادر عليه لكان اذا قلنا المحال انه غير مقدور عليه لانه غير ممكن في نفسه صح

موضوعها صح

واما الثاني فلان عدمه قبل وجوده وهذه القبلية ليست بالعلية والذات والشرف والمكان فهي بالزمان

لان علم الشيء ليس بعضه بالنسبة الى وجوده ولا بالرتبة لانها اما وضعيه وليس لعلم الحادث
وضع ومكان واما طبيعيه وليس في طبع علم الحادث ان يكون قبل وهي اذا بالزمان فثبت
ان الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم علم مادة واجيب عن الاول بان الامكان عقلي
فلا يستدعي قبل وجود الحادث محلا موجودا في الخارج وقيل ان الامكان امر عقلي يتعلق
بشيء خارجي فمن حيث تعلقه بالشيء الخارجي ليس موجودا في الخارج اذ ليس في الخارج شيء
هو امكان بل امكان وجود في الخارج وتعلقه بذلك الشيء يدل على وجود ذلك الشيء في
الخارج وهو موضوعه واجيب بانه لا نسلم انه بحسب تعلقه بالشيء الخارجي يدل على وجود موضوعه
في الخارج وانما يلزم ذلك لو كان في الخارج متعلقا واما اذا كان تعلقه في الذهن فلا فيقبل
امكان الحادث لا يجوز ان يكون [illegible] فيه لان الحادث قبل وجوده يمتنع ان يكون محلا لشيء ولا يجوز
ان يكون حالا في غيره لان بعث الشيء لا يكون حالا في غيره واورد عليه بان امكان الحادث
قبل وجوده حال في موضوعه فانه لما كان الحادث وجوده متعلقا بالموضوع كان امكان
وجوده ايضا بالموضوع فيكون صفة للموضوع من حيث هو متعلق وصفة للحادث من حيث ان امكان
الوجود بالقياس اليه وبما كان وجود الحادث لم يكن الا متعلقا بغيره لم يمتنع ان يحكم امكانه
بذلك الغير ولقائل ان يقول [illegible] اذا جاز ان يكون محل امكان الحادث الموضوع باعتبار انه
قابل له فلم لا يجوز ان يكون محل امكان الحادث الفاعل باعتبار انه فاعل له بل هذا اولى لان
نسبة الفاعل الى وجود المعلول اقوى من نسبة القابل الى وجوده لا يقال لو كان الامكان قائما
بالفاعل لما كان القدرة متعلقة به لانه ح يكون الامكان عبارة عن قدرة الفاعل لانا نقول
كون الامكان [illegible] بالفاعل لا يقتضي ان يكون [illegible] القادر بل يكون الفاعل بحيث يمكن ان يصدر
عنه الحادث [illegible] بحيث يمكن ان يصدر عنه الحادث
واجيب عن الثاني [illegible] الحدوث بالمعنى الاول يستدعي تقدم مادة بان القبلية غير
منحصرة فيما ذكرتم فان القبلية قد تكون بغير ذلك كقبلية بعض اجزاء الزمان على البعض
فانها ليست بالزمان اذ يمتنع ان يكون للزمان زمان اخر ولا بالعلية اذ ليس بعض اجزاء
الزمان علة للبعض ولا بالطبع لذلك ولا بالشرف ولا بالرتبة لانها اما وضعيه وليس للزمان
وضع واما طبيعيه وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون قبل بعض هذا ما قالوه
والحق ان قبلية بعض اجزاء الزمان على بعض عائدة الى القبلية الزمانية لانه لا يعنى ان يكون كل من القبل
والبعد في زمان غير ما بل القبلية الزمانية تقتضي ان يكون القبل قبل البعد قبلية لا يجامع القبل
فيها مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض كذلك فيكون قبلية بعضها على البعض

بالزمان لكن ليس بزمان زائد على القبل بل الزمان هو نفس القبل واصل هو ان يكون قبلية بعض اجزاء
الزمان على البعض بالرتبة فان الامس قبل اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي والصواب ان يقال
في الجواب ان اردتم بكون عدم الحادث قبل وجوده بالزمان كونه قبله بزمان موهوم مفروض فمسلم وان
اردتم كونه قبله بزمان محقق موجود فممنوع وما ذكرتم في بيانه لا يفيد ذلك قال الفصل الخامس
في الوحدة والكثرة اقول لما فرغ من الفصل الرابع في الوجوب والامكان والقدم والحدوث شرع
في الفصل الخامس في الوحدة والكثرة وذكر فيه ثلاثة مباحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الثاني في اقسام
الوحدة الثالث في اقسام الكثرة المبحث الاول في حقيقة الوحدة والكثرة الوحدة لا يمكن تعريفها بحسب
الحقيقة لان تصورها بديهي اذ كل احد يعرف ان الشمس واحد والانسان او فرس او غير ذلك من غير
افتقار الى الاكتساب والتعريف الذي ذكره المص بحسب اللفظ لا بحسب الحقيقة والا لدور لانا اذا
قلنا الوحدة هو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة في الماهية فقد قلنا ان الوحدة
هو كون الشيء بحيث لا يتكثر ضرورة فقد اخذنا الكثرة في تعريف الوحدة والكثرة لا يمكن تعريفها الا
بالوحدة لان الوحدة مبدأ الكثرة ومنها وجودها وقوامها فابدا اي تعريف يعرف به الكثرة
يستعمل فيه الوحدة مثل الكثرة هو المجتمع من الوحدات والكثرة ما يعد بالواحد وغير
ذلك والوحدة اعرف عند العقل من الكثرة لانها مبدأ الكثرة والعقل يعرف المبدأ اولا
والتعريف الذي ذكره شامل للوحدة الحقيقية وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم الى امور متشاركة
في الماهية كالانسان الذي ينقسم الى اليد والرجل والراس فانه ينقسم الى امور غير متشاركة في
تمام الماهية واما ما ينقسم الى الامور المتشاركة في الماهية كالجماعة المنقسمة الى الافراد
متشاركة في الماهية فكونه ليس موحدا [illegible] الكثرة المقابلة للوحدة والكثرة هو كون
الشيء بحيث ينقسم الى امور متشاركة في الماهية كالجماعة [illegible] مغايرة للوحدة
والماهية لانها لو كانت عين الوحدة او عين الماهية لكان مفهوم الواحد من حيث
هو واحد مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان من حيث هو انسان وليس
كذلك فان الكثرة من حيث هي كثرة موجودة وانسان وليس هو واحد من حيث هو كثرة وان
كان يعرض له الواحد ايضا اذ يقال للكثرة انها كثرة واحدة ولكن لا من حيث هي كثرة و
كذا الكثرة مغايرة للوجود والماهية فان الكثرة لو كانت عين الوجود او عين الماهية
لكان مفهوم الكثرة من حيث هو كثرة مفهوم الموجود من حيث هو موجود او مفهوم الانسان
من حيث هو انسان والوحدة ثابتة في الخارج لان الوحدة جزء من الواحد الموجود وجزء
الموجود موجود ولان الوحدة لو كانت عدمية لكان لم يكن عدما مطلقا بل عدما مضافا

لا يجوز ان يكون عدماً لغير الكثرة لان عدم غير الكثرة يجوز ان يجتمع فيه الوحدة فيلزم اجتماع المتقابلين
وهو محال واذا لم يكن عدماً لغير الكثرة تعين ان يكون عدماً للكثرة والكثرة مجموع الوحدات
العدمية فيكون عدمية فيكون النقيضان اي الوحدة والكثرة عدميين وهو محال لانه يجب
ان يكون احد النقيضين وجودياً اذ لا تقابل بين العدميين فثبت ان الوحدة وجودية
والكثرة مجموع الوحدات الوجودية فيكون الكثرة ايضاً وجودية والجواب عن الاول
انه ان اراد بالواحد الموجود المجموع المركب من الواحد والموجود فلا نم انه
موجود حتى يلزم ان يكون الوحدة التي هي جزؤها ايضاً موجودة وان اراد بالواحد الموجود
معروض الواحد فنسلم انه موجود لكن لا نم ان الوحدة جزؤه بل الوحدة عارضة له
والجواب عن الثاني انه يجوز ان يكون النقيضان عدميين على ان الوحدة ليس نقيضاً
للكثرة فانه لا تقابل بين الوحدة والكثرة بالذات الدليل الدال على ان الوحدة [illegible]
بان الوحدات لو كانت وجودية لكانت مشاركة في كونها وحدات ومتميزة بخصوصيات
فيكون للوحدات وحدات فينقل الكلام الى وحدات الوحدات فيلزم التسلسل
في الامور الموجودة المترتبة وهو محال والحق ان الوحدة والكثرة ليستا من الموجودات
العينية بل هما من الاعتبارات العقلية اما الوحدة فلانها لو كانت موجودة عيناً
لكانت شيئاً واحداً من الاشياء فلها وحدة ولوحدتها وحدة فيلزم التسلسل في الامور
المترتبة الموجودة [illegible] من الاعتبارات العقلية يعقلها العقل عند عدم الانقسام
الى امور [illegible] واما الكثرة فلانها تكون حاصلة من الوحدات التي هي
اعتبارية [illegible] لا تقابل الكثرة لذاتها لان الوحدة تقابل الكثرة لامتناع
اجتماعهما [illegible] الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها بل بالعرض
اما ان الوحدة لا تقابل الكثرة لذاتها فلانه ليس بين حقيقة الوحدة والكثرة تقابل
باحد اصناف التقابل الاربعة اي تقابل السلب والايجاب وتقابل العدم والملكة و
تقابل التضاد وتقابل التضايف اما تقابل الايجاب والسلب فلان الوحدة مقومة للكثرة
وليس بمقوم مقابل بالسلب والايجاب لمقوم لمقابل واما تقابل العدم والملكة فلان
الوحدة موجودة في الكثرة مقومة لها والملكة لا تكون موجودة في العدم حتى
يكون العدم سالباً من ملكات تجتمع فلا يكون الوحدة ملكة للكثرة وكذلك لا
يكون الملكة من الكثرة اذ الملكة لا تتركب من اعدامها فلا يكون بينهما تقابل العدم و
الملكة والنص نفي تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة عن الوحدة والكثرة بوجه

واحد وسواء كان من تقابل السلب والايجاب والعدم والملكة لمقتضى ان يكون
احد المتقابلين عدماً للآخر وليس احدهما اي الوحدة والكثرة عدماً للآخر واما
تقابل التضاد والتضايف فلان الوحدة ليست ضداً للكثرة ولا مضايفة لها لان الكثرة
مقومة بها ولا شيء من الضد والمضايف بمقوم للآخر ومما يدل على ان الوحدة ليست
ضداً للكثرة ان شرط الضدين وحدة موضوعهما وموضوع الوحدة غير موضوع
الكثرة ومما يدل على ان الوحدة ليست مضايفة للكثرة ان الكثرة لا تعقل ماهيتها بالقياس
الى الوحدة وان كان يعقل ما منها بالوحدة فانه فرق بين ان يعقل الشيء
بالقياس الى غيره وبين ان يعقل به والمعتبر في التضايف هو الاول والوحدة ايضاً
لا تعقل بالقياس الى الكثرة وشرط التضايف ان يكون يعقل كل من المتضايفين
بالقياس الى الآخر واما ان الوحدة تقابل الكثرة بالعرض فلان الوحدة مكيال الكثرة
والكثرة مكيلة بها والمكيال مقابل للمكيل مضاف اليه وكذا المكيل بالقياس الى المكيال
فان يعقل المكيل بالقياس الى يعقل المكيال وبالعكس والمكيالية والمكيلية
خارجتان عن حقيقة الوحدة والكثرة عارضتان لهما فالتقابل بين الوحدة والكثرة
باعتبار عروض المكيالية والمكيلية قال الثاني في اقسام الوحدات اقول
المبحث الثاني في اقسام الوحدات الواحد ان منع نفس تصور مفهومه عن حمله على كثيرين
فهو الواحد بالشخص كهذا الانسان وان لم يمنع نفس تصور مفهومه عن حمله فهو واحد من
وجه كثير من وجه لامتناع ان يكون الشيء الواحد من جهة واحدة واحداً وكثيراً معاً فجهة
الوحدة ان كانت نفس ماهية تلك الكثرة فهو الواحد بالنوع كافراد الانسان فان
فيها جهة وحدة وهو الانسان وجهة كثرة وهي الاشخاص وجهة الوحدة نفس ماهية تلك
الكثرة وهو مقول على كثيرين متفقين بالحقيقة في جواب ما هو وان كانت جهة الوحدة جزءاً من
من ماهية الكثرة فهو الواحد بالجنس ان كانت جهة الوحدة مقولة في جواب ما هو على كثيرين
مختلفين بالحقيقة وان لم يكن جهة الوحدة مقولة على كثيرين مختلفين بالحقيقة في جواب ما هو فهو
الواحد بالفصل والاول كانواع الحيوان المتحدة بالجنس وهو الحيوان والثاني
كافراد الانسان المتحدة بالفصل وهو الناطق وان كانت الوحدة خارجة عن ماهية الكثرة
فهو الواحد بالعرض والواحد بالعرض اما واحد بالمحمول كاتحاد القطن والثلج في الابيض واما
واحد بالموضوع كاتحاد الكاتب والضاحك في الانسان والواحد بالشخص ان لم يقبل
القسمة اصلاً بان لم يكن له مفهوم سوى انه لا ينقسم فان كان ذا وضع فهو النقطة او لم يكن ذا وضع فهو

واة وان كان فى الكيف سمى مشابهة وان كان فى المضاف سمى مناسبة وان كان فى الشكل سمى مشاكلة وان كان فى الوضع سمى موازاة وان كان فى الاطراف سمى مطابقة

المفارق كالنفس والعقل وان كان الواحد بالشخص قبل القسمة وتشابهت اجزاؤه فى الحقيقة فهو الواحد بالاتصال كالجسم البسيط والمقادير اى الخط والسطح والجسم التعليمى وان لم يتشابه اجزاؤه فى الحقيقة فهو الواحد بالاجتماع كالشخص الانسانى المنقسم الى اعضائه وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين متلاقيين عند حد مشترك كضلعى الزاوية وقد يقال الواحد بالاتصال للمقدارين متلازمى طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر كعضوين متلاقيين متلازمى طرفاهما بحيث يلزم من حركة احدهما حركة الاخر وايضا الواحد بالشخص ان حصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد التام وان لم يحصل له جميع ما يمكن له فهو الواحد الغير التام والتام اما طبيعى كزيد او وضعى كدرهم او صناعى كبيت والوحدة فى الوصف العرضى والذاتى تغاير اسمائها بتغاير المضاف اليه فان الاتحاد فى النوع كاتحاد زيد وعمرو فى الانسانية سمى مماثلة وفى الجنس كاتحاد الانسان والفرس فى الحيوانية سمى مجانسة وبالعرض ان كان فى الكم كاتحاد ثوبين فى الطول سمى مساواة وان كان فى الكيف كاتحاد الجسمين فى اللون نحو الانسان الاسود والفرس الاسود سمى مشابهة وان كان فى المضاف كاتحاد زيد وعمرو فى بنوة بكر سمى مناسبة وان كان فى الشكل كاتحاد النار والهواء فى الكرية سمى مشاكلة وان كان فى الوضع بان لا يختلف البعد بينهما كاتحاد سطح محدب كل فلك وسطح مقعر سمى موازاة وان كان فى الاطراف كاتحاد طاسين فى الاطراف فانه عند انكباب احدهما على الاخر تطابقت اطرافهما سمى مطابقة قال الثالث اقسام الكثير اقول لما فرغ من المبحث الثانى فى اقسام الوحدات شرع فى المبحث الثالث فى اقسام الكثير كل شيئين متغايرين وقال مشايخنا اى مشايخ اهل السنة الشيئان ان استقل كل واحد منهما بالذات والحقيقة بحيث يمكن انفكاك كل واحد عن الاخر بان لا يكون احدهما قائما بالاخر ولا مقوما له فهما غيران كالارض والسماء فانه استقل كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان الارض والسماء وان لم يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بحسب تعقلا وصدق الابوة والبنوة لكن امكن انفكاك كل منهما عن الاخر بحسب الذات والا اى وان لم يستقل كل منهما بالذات بحيث يمكن انفكاك كل منهما عن الاخر فان كان احدهما قائما بالاخر فهو الصفة والموصوف فالقائم هو الصفة وما قام به هو الموصوف كالسواد مع الجسم وان كان احدهما مقوما للاخر فهما الكل والجزء كالانسان والحيوان فانه لا يمكن انفكاك احدهما عن الاخر واحدهما وهو الحيوان جزء مقوم للاخر وهو الكل الانسان فان الانسان هو الكل والحيوان هو الجزء ولهذا الاصطلاح قال مشايخنا الصفة مع الذات لا هو ولا غيره

اما انها ليست هو فظاهر واما انها ليست غير الذات لان الصفة قائمة بالذات وعلى الاصطلاح الاول وهو كل شيئين متغايران فالغيران ان اشتركا فى تمام الماهية فهما المثلان كزيد وعمرو فانهما اشتركا فى تمام الماهية التى هى الانسان والا اى وان لم يشترك الغيران فى تمام الماهية فهما مختلفان ثم المختلفان متلاقيان ان اشتركا فى موضوع كالسواد والحركة فانهما عرضان للجسم والجسم موضوع لهما وهما محمولان على الجسم بالاشتقاق اذ يقال الجسم متحرك الجسم اسود ثم المتلاقيان متساويان ان صدق كل واحد منهما على كل ما يصدق عليه الاخر كالانسان والناطق ومتداخلان ان صدق احدهما على بعض ما صدق عليه الاخر ومن ضرورته ان يصدق الاخر ايضا على بعضه فان صدق الاخر على جميع افراده فالصادق على جميع افراد الاخر اعم مطلقا والذى لم يصدق الا على البعض الاخر اخص مطلقا كالحيوان والانسان فان احدهما وهو الانسان يصدق على بعض الاخر وهو الحيوان والحيوان يصدق على جميع افراد الانسان فالحيوان اعم مطلقا والانسان اخص مطلقا والا اى وان لم يصدق احدهما على جميع افراد الاخر بل كل منهما يصدق على بعض ما يصدق عليه الاخر فكل واحد منهما اعم من الاخر من وجه واخص من وجه كالحيوان والابيض والمختلفان متقابلان ان لم يشتركا فى الموضوع ثم المتقابلان متقابلان ان امتنع اجتماعهما فى موضوع واحد من جهة واحدة فى زمان واحد فلا اعتبر وحدة الموضوع والزمان ليندرج فيه تقابل التضاد فانه لا يمتنع اجتماع ضدين فى موضوعين ولا فى موضوع واحد لكن فى زمانين واعتبر وحدة الجهة ليندرج فيه تقابل المتضايفين فانه يمكن عروضهما لشخص واحد فى زمان واحد لكن من جهتين لا من جهة واحدة كالابوة والبنوة فانهما قد يعرضان لشخص واحد لكن من جهتين والتقابل اربعة انواع تقابل الضدين وتقابل المتضايفين وتقابل العدم والملكة وتقابل السلب والايجاب وذلك لان المتقابلين اما وجوديان او احدهما وجودى والاخر عدمى فان كان المتقابلان وجوديين وامكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر فهما متضادان والتقابل بينهما تقابل المتضايفين كالابوة والبنوة وان كان احد المتقابلين وجوديا والاخر عدميا فان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالوجودى بحسب شخصه كالعمى والبصر بالنسبة الى الشخص او بحسب نوعه كعدم اللحية عن المرأة او بحسب جنسه كعدم البصر بالنسبة الى العقرب فعدم وملكة حقيقيان وان اعتبر كون الموضوع مستعدا للاتصاف بالامر الوجودى فى وقت يمكن اتصافه به فهما

ملكة وعدم مشهوري كعدم اللحية عن انسان في سن من شانه اللحية وان لم يعتبر كون الموضوع
مستعدا للاتصاف بالامر الوجودي لا بحسب شخصه ولا بحسب نوعه ولا بحسب جنسه ولا في وقت
عكس الصافه فسلب وايجاب كقولك زيد بصير زيد ليس ببصير وتقابل السلب والايجاب
راجع الى القول والعقد اي يكون المتقابلان فيهما اما في القول كما ذكر او العقد والتصور
لمعناه ولا تحقق لواحد من المتقابلين في تقابل الايجاب والسلب في الخارج فانه ليس في
الخارج ما هو ايجاب او سلب بل هما من العقود العقلية الواردة على ما في العقل من النسب
الثبوتية او القول الدال عليها قال قيل الايجاب والسلب كما يكونان بين قضيتين
يكونان بين مفردين كالفرس واللافرس فلا يكون تقابل السلب والايجاب راجعا الى
القول والعقد اجيب بانه ما لم يعتبر صدق الفرس واللافرس على موضوع واحد
لم يتصور التقابل بينهما فيكون راجعا الى القول والعقد قال قيل لا م انحصار التقابل
في الانواع الاربعة التي ذكرتم لجواز ان يكون التقابل بين عدمين اجيب بان العدمين
لا تقابل بينهما اذ العدم المطلق لا يقابل العدم المطلق لامتناع كون الشيء منافيا
لنفسه ولا العدم المضاف لكونه مجتمعا معه والعدم المضاف لا يقابل العدم
المضاف لصدقهما على كل موجود. فهو غير الموجودين اللذين بينهما غاية [illegible] قال قيل التقابل
بين العدمين واقع كتقابل العمى واللاعمى فانه لا يمكن اجتماعهما في موضوع واحد من جهة
واحدة اجيب بان اللاعمى الذي هو سلب العمى انما يكون اذا انتفى العمى وانتفاء
العمى اما بعدم البصر او بعدم قابلية الموضوع فان كان الاول يكون هو السلب عدم
البصر هو بعينه البصر فيكون التقابل بينهما تقابل العدم والملكة ولا اعتبار بحرف
السلب في اللاعمى وان كان الثاني يكون اللاعمى عبارة عن سلب قابلية المحل فيكون
التقابل بينهما تقابل الايجاب والسلب فلم يتحقق تقابل بين العدمين قيل ان الحكماء اشترطوا
في الضدين ان يكون بينهما غاية الخلاف فلا ينحصر تقابل الوجوديين اللذين لا يمكن
تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر في تقابل الضدين فان مثل السواد والصفرة يقع
خارجا عنه مع صدق التعريف عليه اجيب بانهم اشترطوا في التضاد الحقيقي وهو
ان يكون بين الوجوديين اللذين لا يمكن تعقل احدهما مع الذهول عن الاخر تعاقب وبينهما
غاية الخلاف لا في التضاد المشهوري وهو ان يكون بين الامرين الوجوديين يمكن تعقل احدهما
مع الذهول عن الاخر اعم من ان يكون بينهما تعاقب ويكون بينهما غاية الخلاف
والانحصار انما هو بالنسبة الى التضاد المشهوري قيل ان اشترط في تقابل العدم
والوجودي في تقابل العدم والملكة ان يكون عدم الوجودي فهو يوجد تقابل غير تقابل

العدم و

شرح

العدم والملكة وغير تقابل الايجاب والسلب كتقابل الملزوم وعدم اللازم وان لم يشترط تكون
هذا التقابل من السلب والايجاب اذ لم يشترط موضوع قال مع انه ليس كذلك لجواز ارتفاعهما
وامتناع ارتفاع السلب والايجاب على انهم صرحوا بان العدمي في هذين القسمين يجب
ان يكون عدم الوجودي اجيب بان وحدة الموضوع معتبرة في التقابل ووجود الملزوم
وعدم اللازم لم يتصور تواردهما على موضوع واحد لان موضوع عدم اللازم مباين
لموضوع الملزوم فيكونان من قبيل المتباينين غير المتقابلين قال قيل السواد من حيث انه
ضد البياض اقول قيل السواد من حيث انه ضد للبياض مضاف اليه فانهما موجودان لا يمكن
تعقل كل منهما مع الذهول عن الاخر لان الضدية من الامور الاضافية فلا يكون تقابل التضاد
قسما غير تقابل التضايف قلنا المضاف حقيقة السواد لا السواد فان السواد نظرا
الى ذاته ضد البياض ومن حيث انه ضد البياض مضاف اليه فيكون عروض التضاد
لذات السواد والبياض وعروض التضايف لحسبهما اي مفهوم [illegible] العارض لذاتيهما
المحمول على كل منهما او عروض التضايف لمجموع الذات الموصوف بانه ضد قيل التقابل
مندرج تحت المضاف لان التقابل امر وجودي لا يمكن تعقله مع الذهول عن المقابل الاخر
الذي هو امر وجودي فكيف يكون المضاف مندرجا تحت التقابل لانه يلزم ح ان يكون
كل منهما اعم من الاخر مطلقا قلنا المضاف تحت ما صدق عليه التقابل اي تحت الذات
التي صدق عليه التقابل وما صدق عليه التقابل اعم من المضاف لصدقه على الضد وغيره
وتحت المضاف التقابل او الذات المقيد بعد انه متقابل ولا يمتنع ان يكون الشيء باعتبار ذاته
اعم من غيره وباعتبار عارض من عوارضه اخص منه قال فروع المتقابلان اقول ذكر خمسة
فروع على المبحث الثالث آ المثلان لا يجتمعان في محل واحد لان المثلين يتحدان في الماهية
وفي لوازم الماهية فلو اجتمعا في محل واحد لا يحد لاحد الحسب العوارض ايضا لانهما اذا اجتمعا
في محل واحد فكل ما عرض لاحدهما عرض للاخر فيكون المثلان هو هو لا مثلين الفرع ب
التقابل بالذات بين السلب والايجاب لان كل واحد من السلب والايجاب لذاته يرفع
الاخر بخلاف كل واحد من الضدين والمتضايفين فانه انما يقابل الاخر لاستلزامه
رفع الاخر فمثلا الامر الذي يصدق عليه انه ليس بخير فيه عقدان عقد انه ليس بخير
وعقد انه شر وعقد انه ليس بخير لا ينافيه عقد انه شر اذ يصدقان على ذات واحدة ولا عقد
انه ليس بشر اذ يصدقان ايضا على امر واحد فالمنافي لعقد انه ليس بخير هو عقد انه خير
والمنافاة متحققة من الجانبين فعقد انه خير لا ينافيه الا عقد انه ليس بخير ولا ينافيه
عقد انه شر اذ الحصر للمنافي لعقد انه ليس بخير في عقد انه خير كان التقابل بين السلب والايجاب

الاول

ما لا يخلاف الضدين وايضا للخبر عقدان عقد انه خبر وعقد انه ليس بشر والاول ذاتي للخبر و
الثاني عرضي لانه خارج عن حقيقة الخبر وعقد انه ليس بخبر رافع لعقد انه خبر وعقد انه شر
رافع لعقد انه ليس بشر والرافع للامر الذاتي اقوى معاندة من الرافع للامر العرضي لان
الرافع للامر الذاتي رافع للذات بالذات ورافع الامر العرضي رافع للذات لا بالذات بل بالعرض
فعقد انه ليس بخير اقوى معاندة لعقد انه خير من عقد انه شر لان المنافاة بين الشيء وبين ما
يرفع ذاته لا بتوسط شيء اقوى من المنافاة بين الشيء وبين ما يرفع الامر الخارج عنه وايضا
الشر لو لا اشتماله على انه ليس بخير لما كان عقد انه شر رافعا لعقد انه خير فانا لو فرضنا ان
الشر شيء اخر مما ليس بخير لكان اعتقاد كون الشيء كذلك الامر المشتمل على انه ليس بخير مانعا
من اعتقاد انه خير لانه ذلك الامر بل لاشتماله على انه ليس بخير وذلك يدل على ان التنافي
بالذات لا يكون الا بين السلب والايجاب وهذا الاخير هو الذي ذكره في الكتاب الفرع ٣
السلب والايجاب لا يصدقان ولا يكذبان معا واما سائر المتقابلين فهو كذلك اما المتضايفان
فيكذبان لخلو المحل عنهما والضدان يكذبان بعدم المحل وباتصاف المحل بالوسط المعبر عنه
باسم محصل كالفاتر المتوسط بين الحار والبارد او المعبر عنه بسلب الطرفين كقولنا لا
عادل ولا جائر والضدان يكذبان معا لخلو المحل عنهما وعن الوسط كالشفاف وهو ما لا لون له
واما العدم والملكة فيكذبان بعدم المحل او بعدم استعداد المحل للملكة الفرع ٤ المتضايفان
متلازمان طردا وعكسا اي متى وجد احدهما وجد الاخر فان الاطراد هو الاستلزام من جانب
الوجود والانعكاس هو الاستلزام من جانب العدم والضدان قد يلزمان المحل على البدل
بان يكون احدهما لا بعينه لازما للمحل مثل بدن الحي المستلزم للصحة او المرض فان بدن
الحي يستلزم احدهما لا بعينه فيتعاقبان على المحل وقد لا يلزم احد الضدين المحل فلا
يتعاقبان على المحل كالحركة من الوسط والى الوسط فانهما ضدان ولا يلزم احدهما
المحل لوجوب تخلل سكون بينهما على المشهور وقد يلزم احد الضدين بعينه المحل
كبياض الثلج فانه لازم للثلج الفرع ٥ الاستقراء دل على ان احد طرفي التضاد الحقيقي لا يكون
الا بين نوعين اخيرين مندرجين تحت الجنس الواحد السافل كالسواد والبياض
فانهما نوعان اخيران مندرجان تحت الجنس الواحد السافل الذي هو اللون وايضا
الاستقراء دل على ان المتضادين لا يتعاقبان على موضوع واحد يتعاقبان عليه معا ولا يرد النقض
بالحركة من الوسط والسكون فانهما امران متضادان يتعاقبان على موضوع واحد وهو الحركة الى
الوسط فان السكون لا يكون ضد الحركة بل تقابلهما تقابل العدم والملكة قال الفصل السادس
في العلة والمعلول اقول لما فرغ من الفصل الخامس في الوحدة والكثرة شرع في الفصل السادس في العلة

والمعلول وذكر فيه اربعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في تعدد العلل والمعلولات الثالث
في الفرق بين جزء المؤثر وشرطه الرابع في كون الشيء الواحد لا يكون فاعلا وقابلا معا
المبحث الاول في اقسام العلة علة الشيء ما يحتاج اليه الشيء فهو العلة التامة الشرائط وزوال
المانع وليس المراد من دخول زوال المانع في العلة التامة ان العدم يفعل شيئا بل
المراد به ان العقل اذا لاحظ وجوب المعلول لم يجده حاصلا دون عدم المانع والعلة التامة
المشتملة على جميع العلل الناقصة لا يكون موجودة واحدة حقيقة في الاعيان بل العلة
التامة موجودة واحدة حقيقة في العقل فلا يلتفت الى ما قال من ان المعلول اذا كان موجودا
في الخارج يجب ان يكون علته التامة موجودة اولا ثم العلل الناقصة اربع صورية ومادية و
فاعلية وغائية وذلك لان العلة الناقصة اما ان يكون جزءا من المعلول او خارجة عنه اذ يمتنع
ان يكون نفس المعلول والاول اما ان يكون المعلول به بالفعل وهو الصورة كصورة السرير
بالنسبة اليه او يكون المعلول به بالقوة وهي المادة كالخشبة بالنسبة الى السرير ويسمى
العنصر باعتبار انه جزء اصل المركب والقابل ايضا باعتبار انه محل الصورة والثاني
اي العلة الناقصة المنفصلة الخارجة عن المعلول اما ان يكون مؤثرا في وجوده اي يكون وجود
المعلول منها وهو الفاعل كالنجار بالنسبة الى السرير او يكون مؤثرا في مؤثرية الفاعل اي الفاعل
لاجله صار فاعلا وهو الداعي والغاية واما الشرائط وارتفاع الموانع فراجعة الى تتميم العلة
المادية او الفاعلية ولهذا لم يجعلها قسمين بالاستقلال قال المبحث الثاني في تعدد العلل
والمعلولات اقول المبحث الثاني في تعدد العلل والمعلولات للمعلول الواحد بالشخص
يمتنع ان يجتمع عليه علتان او علل كل منها مستقلة ويستحيل اجتماع علتين مستقلتين على معلول
لو اجتمع على معلول واحد بالشخص علتان مستقلتان لكان واجب الوقوع بكل منهما لانه لو لم
يجب الوقوع بكل منهما فلا يخلو اما ان يجب وقوعه باحدهما
اولا والاول يقتضي ان يكون احدهما غير مستقلة والثاني يقتضي ان لا يكون واحدة منهما مستقلة
والتقدير ان كل واحد منهما مستقلة هذا خلف واذا وجب المعلول بكل منهما يستلزم استغنائه
بكل منهما عن كل واحد منهما فيكون مستغنيا عن كل واحد منهما محتاجا اليهما معا وهو محال
واما المماثلان المختلفان بالنوع فيجوز تعليلهما بعلتين مختلفتين على معنى ان احد المتماثلين
واقع باحدهما والاخر بالاخرى وذلك كالتضاد بين السواد والبياض فانه نوع واحد يندرج
تحته فردان متماثلان احدهما تضاد السواد للبياض والاخر تضاد البياض للسواد وتضاد
السواد للبياض معلل بالسواد بالقياس الى البياض على معنى ان السواد محل لتضاده للبياض
وعروض التضاد له بالقياس الى البياض وتضاد البياض للسواد معلل بالبياض بالقياس

تتميم

الى السواد على معنى ان الساض محل السواد وعروض بضاده الى السواد فى سل
البسيطة النوعية الخ اما ان يكون محتاجا الى واحدة من العلتين المستقلتين بعينها فلا يحصل الا ح
بالقياس الى غيرها فلم تنفع بغيرها واما ان يكون غنية عنها فلا تعرض لها الحاجة بالقياس
بعينها الاحوال الطبيعة من حيث هي اما ان يتوقف على علة العلة المستقلة او لا والاول يستلزم الحاجة
اليها والثاني يقتضي الغنا عنها واحسن من حل الشبهة بان الطبيعة من حيث هي غنية عنها فلا
يعرض لها الحاجة بالقياس اليها فلم تنفعها الحاجة لم يعرض لها بالقياس اليها بل الحاجة انما عرضت
لفردها الذي هو احد المماثلين والطبيعة غنية عن كل واحد واحد منهما بعينها ومحتاج الى واحد ما
لكن كل واحد من المماثلين لما احتاج الى علة معينة واقتضت تلك العلة لازمة الطبيعة
عليها والمركب قد يتعدد اثاره اي يجوز ان يكون المركب علة مستقلة
الصادرة من كل من العناصر الاربعة وكذا البسيط قد يتعدد
القوابل كالعقل الاول الذي هو مبدأ لعقل ونفس وفلك واما البسيط الواحد الحقيقي فلا يتعدد
فيه بوجه من الوجوه من غير آلة وقابل فمنع جمهور الحكماء تعدد اثاره وتمسكوا بانه لو صدر عن الواحد
الحقيقي اثنان لكان مصدريته هذا غير مصدريته ذلك فهذان المفهومان ان دخلا او احدهما في
ذاته لزم التركيب وان كانا خارجين او احدهما لنشا ولا خرخارجا يلزم ان يكونا معلولين
ان كانا خارجين والذي هو خارجا فهو معلول فيعود الكلام اليه ويلزم التسلسل واجيب
بان المصدرية من الاعتبارات العقلية التي لا وجود لها في الخارج لان المصدرية امر اضافي والامر الاضافي
الاعتباري يستغني عن العلة فلا يلزم التسلسل على تقدير خروجهما او خروج احدهما ونعورض
بان الجسمية تقتضي التحيز وقبول الاعراض لوجوده عندكم مع انه بسيط اورد الجواب
بان المصدرية تطلق على معنيين احدهما امر اضافي تعرض للذات العلة من حيث
يكونان معا باعتبار العلية والمعلولية والكلام ليس فيه والثاني كون العلة بحيث يجب عنها
المعلول متقدم بالذات على المعلول وهذا المعنى غير الاضافة العارضة للعلة بالقياس الى
المعلول المتاخر عن ذاتيهما وكلامنا فيه وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا وذلك
الامر قد يكون هو ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها وقد يكون حالة تعرض لها
ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى واذا كان المعلول فوق واحد فلا محالة يكون ذلك
الامر مختلفا فح يلزم التسلسل في الامور الحقيقية او التركيب وكلاهما محال ان قيل المصدرية
ان لم تكن صفة حقيقية لم يتم البرهان لما ذكروان كانت صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية
فلا يكون الفاعل واحدا من جميع الوجوه والكلام فيه والفاعل ... هذا الدليل لزم ان لا يصدر
من الواحد شيء اصلا وسنريد من وجهين الاول لو صدر عنه شيء كان مصدرا له مغايرا لكونه ...

٤١

فهو اما داخل او خارج وتتم الى آخره الثاني لو صدر عنه شيء لزم ان يصدر عنه اثنان لانه
لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا مغاير له وهو لا يجوز ان يكون جزءا له كما مر فيكون خارجا
معلولا له فصدر عنه اثنان والجواب ان المصدرية بالمعنى الذي ذكرنا صفة حقيقية
قوله لو كان المصدرية صفة حقيقية كان للفاعل جهة اخرى غير الماهية فلا يكون
الفاعل واحدا من جميع الوجوه قلنا لو كان المعلول واحدا يكون ذلك المعنى نفس
الفاعل ولا محذور فيه وان كان فوق واحد يلزم ان يكون احدهما غير الفاعل
بالضرورة ويلزم ان يكون للفاعل جهة اخرى فلا يكون الفاعل واحدا من جميع
الوجوه ويلزم الخلف لانه ح يلزم ان يكون ماهيته وصفاته واحدا من جميع الوجوه غير واحد
واما قوله في الوجه الاول لو صدر عنه شيء فكونه مصدرا له امر مغاير له لكونه نسبة قلنا
كونه مصدرا بالمعنى الثاني لا يكون نسبة بل يكون عين المصدر ان كان مصدر الواحد
ولا يلزم المحذور وبهذا يعلم الجواب عن الوجه الثاني واما المعارضة بالجسمية التي
تقتضي التحيز وقبول الاعراض الوجودية فساقطة فان الجسمية وان كانت بسيطة في
الخارج معها جهات متعددة من الماهية والوجود والامكان والوجوب والامتناع
في صدور الكثير من البسيط عند تعدد الجهات قال الثالث في الفرق بين جزء المؤثر
اقول المبحث الثالث في الفرق بين جزء المؤثر اي الفاعل وشرط المؤثر جزء المؤثر ما
يتوقف عليه ذات المؤثر مقوما له وشرط المؤثر ما يتوقف عليه تاثير المؤثر في غيره
ولا يتوقف عليه تحقق ذات المؤثر كاليبوسة للنار فان اليبوسة يتوقف عليها تاثير
النار في الغير ولا يتوقف تحقق ذات النار على اليبوسة قال الرابع الشيء الواحد
لا يكون قابلا وفاعلا اقول المبحث الرابع في ان الشيء الواحد هل يجوز ان يكون قابلا للشيء
وفاعلا له لوجهين آ ان القبول والفعل متنافيان عند اتحاد نسبة القبول ونسبة
الفعل بان يكون نسبة القبول واقعة بين المنتسبين اللذين وقع نسبة الفعل بينهما
اي الذات التي عرض له الفاعلية بعينه هو الذات التي عرض له القابلية وكذا الشيء
الذي عرض له المفعولية بعينه هو الذات التي عرض له المقبولية والذي يدل على تنافي
الفعل والقبول عند اتحاد النسبة التنافي بين لازميهما اي استلزام الفعل المفعول
وعدم استلزام القبول المقبول فان الفاعل من حيث هو فاعل غير مستلزم للمقبول و
الفاعل من حيث هو فاعل مستلزم للمفعول فان القابل يكون له المقبول بالامكان الخاص
والفاعل من حيث هو فاعل يجب المفعول ولا استلزام وعدم الاستلزام اذا اعتبر
بالنسبة الى شيء واحد يتحقق المنافاة بينهما وتنافي اللازمين يستلزم تنافي ملزوميهما

واذا كان الفعل والقبول متنافيين لم يكن الشيء الواحد قابلا وفاعلا والا لزم الجمع بين المتنافيين في
محل واحد من جهة واحدة الثاني ان القبول غير الفعل فلا يكون كلاهما عين الذات فان دخلا او احدهما
في الذات لزم التركيب وان خرجا او احدهما لزم التسلسل لان مصدر الفعل غير مصدر القبول فينتقل
الكلام اليه ويلزم التسلسل اجاب المحقق بان عدم استلزام الشيء لامر باعتبار لا ينافي استلزامه اياه
باعتبار اخر فان اعتبار الفاعلية غير اعتبار القابلية فباعتبار القابلية غير مستلزم وباعتبار الفاعلية
مستلزم والممتنع هو استلزام الشيء الاخر وعدم استلزامه اياه باعتبار واحد لان استلزام
الشيء لشيء باعتبار لا ينافي عدم استلزامه له باعتبار اخر فنسبة القابل الى المقبول بالامكان
العام ونسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب فلا يكون بينهما تناف لا تنافي بين الوجوب والامكان
العام والقول بان البسيط لا يتعدد اثاره قد سبق قال الفن الثاني في الاعراض
اقول لما فرغ من الفن الاول في الامور الكلية من الكتاب الاول في الممكنات شرع في الفن
الثاني في الاعراض وذكر فيه اربعة فصول الاول في المباحث الكلية الثاني في مباحث الكم
الثالث في الكيف الرابع في الاعراض النسبية الفصل الاول في المباحث الكلية وفيه مباحث
الاول في تعدد اجناسها الثاني في امتناع الانتقال عليها الثالث في قيام العرض بالعرض
الرابع في بقاء الاعراض الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين المبحث الاول في تعدد
اجناس الاعراض اعلم ان العرض هو الموجود في موضوع والمراد بالموضوع المحل المستغني
عن الحال مقوما له والمراد بالوجود في الموضوع الكون في شيء لا كجزء منه ولا يصح
مفارقته عنه فان لفظة في كثيرا ما يستعمل بالاشتراك او التشابه على معان مختلفة ككون الشيء
في الزمان وفي المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الكل في الجزء والخاص في العام
فان لفظة في في جميعها ليست بمعنى واحد فان بعض هذه الامور بالاضافة وبعضها بالاشتمال
وبعضها بالظرفية فعلم جواز استعمال في في تعريف الكون في الموضوع هو قرينة تفهم منها
المقصود بلفظة في المستعملة فيه ولا كجزء منه يحترز به عن مثل كون الكونية في السواد والحيوانية
في الانسانية وقد بين ان امثال هذه ليست باجزاء حقيقية بل هي كالاجزاء والمشهور انحصار
الاعراض المندرجة تحت جنس في المقولات التسع وهي الكم وهو عرض يقبل القسمة لذاته سواء
كانت منفصلا كالاعداد ومتصلا كالمقادير والكيف وهو عرض لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف
تصوره على تصور غيره فالاول يخرج الكم والثاني الاعراض النسبية مثل الالوان والاين وهو
حصول الشيء في المكان ومفهومه انما هو نسبة الشيء الى المكان الذي هو فيه لانه نفس النسبة
الى المكان والاين الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الحقيقي والاشكال ان كون الشيء في مكانه يلزمه نسبة
الى المكان من لوازمه لانه نفس هذه النسبة والاين الغير الحقيقي هو كون الشيء في مكانه الغير الحقيقي

قلنا عدم استلزام الشيء باعتبار لا ينافي استلزامه باعتبار آخر ولهذا قيل نسبة القابل الى المقبول بالامكان العام والقول بان البسيط لا تتعدد اثاره قد سبق

الكلية لا واقع تعدد اجناسها المشهور انحصار الاعراض في المقولات التسع وهي الكم وهو ما يقبل القسمة لذاته كالاعداد والمقادير

والكيف وهو ما لا يقبل القسمة لذاته ولا يتوقف تصوره على تصور غيره كالالوان والاين هو حصول الشيء في المكان

ككون الشيء في السوق والبيت ومتى وهو حصول الشيء في الزمان ككون الكسوف في وقت كذا واعلم ان
كثيرا من الاشياء يقع في طرف الزمان اعني الان ولا يقع في الزمان ويسأل عنه بمتى فمتى هو حصول
الشيء في الزمان او طرفه والوضع وهو هيئة تعرض للجسم باعتبار نسبتين نسبة تقع بين اجزائه
وبين جهات اجزائه في ان يكون لبعض منها موازاة وانحراف بالقياس الى بعض اخر للاجزاء
بالقياس الى امور خارجة عن الجسم الذي هو موضوع تلك الهيئة اما امكنة حاوية او متمكنات
محوية كالقيام والقعود والاستلقاء والانبطاح والاضافة وهي النسبة العارضة للشيء
بالقياس الى نسبة اخرى [illegible] لها [illegible] ان الاضافة نسبة يكون ما بينها معقولة
بالقياس الى الغير بنسبة اخرى تكون تلك النسبة ايضا معقولة بالقياس الى الغير النسبة الاولى
سواء كانت الهيئتان متحدتي النوع كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس
كل نسبة اضافة فان نسبة البيت من غير الاضافة وان كانت نسبتها معقولة بالقياس الى العقل
شيء اخر لكن ذلك الشيء الاخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا توجد فيها
الطرفان من حيث هي نسبة غير اضافة والنسبة التي توجد فيها هي الاضافة والملك وهو الهيئة الحاصلة
للشيء بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتعمم والتقمص والتختم والتسلح ومنه ذاتي كحال الهرة
عند اهابها ومنه عرضي كحال الانسان عند قميصه وان يفعل وهو كون الشيء مؤثرا في غيره
كالقاطع ما دام قاطعا وان ينفعل وهو كون الشيء متاثرا عن غيره كالمنقطع ما دام منقطعا
قوله واعلم ان النقطة والوحدة خارجتان عنها فرد البعض بها على من جعل الاعراض تسعة
واما من جعل الاعراض المندرجة تحت جنس منحصرة في التسعة فلا يرد النقض عليه لكن القطع
بان اجناس الاعراض منحصرة في التسعة يتوقف على بيان ان قول كل من هذه المقولات على
ما تحته لا على سبيل الاشتراك ولا على سبيل التشكيك بل على طريق التواطؤ وايضا على بيان
قول اللازم الذي يقال ما تحته بالتسوية وان لا جنس غير هذه التسعة وان لا يكون اثنان منها
او اكثر مندرجة تحت جنس وان يكون كل واحد منها تمام حقيقة المندرجة تحته وان العرض
ليس بجنس لها لكن تحقيق ذلك عسير جدا ولم يوجد فيما نقل الينا من الكتب التي وجدناها
في هذا الفن ما يفي بتحقيق الحق فيه والحق ان العرض ليس بجنس لها لان عرضيته بهذه الاجناس
مفتقرة الى البيان فلم يكن العرض جنسا لها ولا لم يكن مفتقرا الى البيان لان الجنس ذاتي والذاتي
لا يفتقر الى البيان قال الثاني في امتناع الانتقال اقول المبحث الثاني في امتناع الانتقال على الاعراض
اجمع جمهور العقلاء على امتناع الانتقال على الاعراض واحتجوا عليه بان المعنى بالتشخص افرادها
لا يكون ماهياتها ولوازمها والا انحصر انواعها في اشخاصها ولا عوارضها الحالة فيها لتوقف
حلول عوارضها الحالة فيها على تشخصها وتعينها فلو توقف تشخصها على العوارض الحالة فيها

لزم الدور ولا امرا ثانيا فلانا لا نسلم استغناءه عن الموضوع لانه في وجوده وتشخصه مفتقر الى
الموضوع والمذكور في الوجه المشخص بغير المحل لا يفتقر الى المحل فيستغني عنه وشرط ان يفعل
ان يكون تشخصها لمحالها او لما حل فيها وعلى التقديرين يعتبر في تشخصها الى الموضوع فيكون الموضوع
من جملة المشخصات ولا يصح الانفكاك عنه لانه اذا كان الموضوع متشخصا يكون محتاجا الى الموضوع
متشخص لان الموضوع المبهم لا يكون من حيث هو مبهم موجودا في الخارج وما لا يكون
كذلك لا يعقل تشخص ما هو حال فيه فالعرض اذا لا يتحقق وجوده لا في موضوع بعينه ولا يتبع عنه
الانفكاك وهذا بخلاف الجسم في احتياجه الى الحيز فان الجسم غير محتاج في وجوده وتشخصه
الى الحيز بل يحتاج الجسم في تحيزه الى حيز غير معين فلا يمتنع ان ينتقل من حيز الى اخر من حيث
انه موجود متشخص ولا من حيث هو متحيز لان كونه متحيزا انما حاصلا باعتبار في الحيز
الثالث في قيام العرض بالعرض اقول المبحث الثالث في قيام العرض بالعرض منع جمهور المتكلمين قيام العرض
بالعرض متمسكين بان المعنى بقيام الشيء بغيره حصوله في الحيز تبعا لحصول ذلك الغير فيه
وذلك الغير المتبوع لا يكون الا جوهرا لانه لو كان عرضا لكان حصوله في الحيز تبعا لحصول الغير
فيه وذلك الغير لا يخلو اما ان يكون هو الحال الاول او غيره فان كان الاول يلزم ان يكون
حصول كل منهما في الحيز تبعا لحصول الاخر فيه فيلزم الدور وهو محال وان كان الثاني يلزم الترجيح
بلا مرجح اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس فيلزم ان يكون كل منهما قائما به وهو
الجوهر قال المصنف هذا التمسك ضعيف اذ لا نسلم ان قيام الشيء بغيره عبارة عن حصوله في الحيز
تبعا لحصول ذلك الغير فيه بل القيام عبارة عن اختصاص احد الشيئين بالاخر على وجه يكون
الاول ناعتا والثاني منعوتا وان لم يكن ما فسره كذلك لاختصاص معلومه ونسبة الناعت حالا والمنعوت
محلا فان صفات الله تعالى قائمة بذاته مع امتناع تحيزه وان سلم ان القيام هو حصول الشيء في الحيز
تبعا لحصول محله في الحيز فلم لا يجوز ان يكون تحيز محله تبعا لتحيز محل اخر وهو الجوهر فقوله
يلزم الترجيح بلا مرجح قلنا لا نم قوله اذ ليس جعل احدهما قائما بالاخر اولى من العكس قلنا
لم لا يجوز ان يكون احدهما قائما بالاخر ولا يكون الاخر قائما بالجوهر فيجعل الاخر غير قائم به لانه لم يحل فيه فيكون
جعله قائما بالاخر اولى من العكس لانه حال فيه واحتج الحكماء على قيام العرض بالعرض بان البطء
والسرعة عرضان قائمان بالحركة القائمة بالجسم فان الحركة هي المنعوتة بالسرعة والبطء
دون الجسم قال الرابع في بقاء الاعراض اقول المبحث الرابع في بقاء الاعراض منع الشيخ ابو
الحسن الاشعري بقاء الاعراض وتمسك بوجهين الاول ان البقاء عرض قائم بذات الباقي فلا يقوم
بالعرض والا لزم قيام العرض بالعرض واذا لم يقم البقاء بالعرض لم يبق العرض الثاني انه لو بقي العرض
لامتنع زواله واللازم ظاهر البطلان فيلزم بطلان الملزوم بيان الملازمة ان العرض لا يزول

بنفسه لانه لو زال عنه لكان ممتنعا لذاته فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا لانه قبل الزوال كان ممكنا ولا يزول
لموثر موجب بالذات وجودي كطريان ضد ذلك العرض الزائل على المحل لان وجود الضد الطاري
على المحل مشروط بعدم الضد الاخر عن المحل فلو كان زوال الضد الاخر عن المحل بطريان
وجود الضد الطاري على المحل لزم الدور ولا يزول العرض عن المحل لموثر موجب عدمي
كزوال شرط وجود ذلك العرض الزائل فان شرط وجود العرض الزائل الجوهر ويعود
الكلام اليه ويلزم الدور بان يقال عدم الجوهر لا يكون بنفسه ولا لموثر وجودي كطريان
ضد فيلزم الدور او موثر عدمي كزوال شرط وذلك الشرط ان كان عرضا لزم الدور
وكذا ان كان جوهرا يلزم الدور والا يلزم ان يكون كل جوهر مشروطا بجوهر اخر الى
لا نهاية له وهو محال ولا يزول العرض عن المحل لفاعل مختار لان الفاعل المختار لا بد له من
اثر وجودي لان العدم لا يكون اثرا فيكون الفاعل المختار موجبا لا معدما وهذا ضعيف
واجيب عن الوجه الاول بمنع المقدمتين اي لا نسلم ان البقاء عرض ولئن سلم ان البقاء عرض ولا نسلم
انه لا يجوز قيام العرض بالعرض واجيب عن الوجه الثاني بان زوال العرض بنفسه بان
يكون عدم العرض مقتضى ذاته بعد زمان اي بعد بقائه زمانين والثاني فان قلت
يلزم ح ان ينقلب الممكن ممتنعا قلنا الالزام مشترك فانه اذا لم يبق العرض زمانين يلزم
ان يكون عدمه مقتضى ذاته بعد وجوده فيلزم ان ينقلب الممكن ممتنعا او يقول زوال
العرض عن المحل لموثر وجودي مستقل عن محل العرض وهو طريان ضد ذلك العرض الزائل
على محل اخر وطريان الضد على محل اخر غير مشروط بزوال العرض عن المحل فلا يلزم
الدور او يقول زوال العرض عن المحل لموثر عدمي وهو انتفاء شرط هو عرض
لا يستمر وجوده فان العرض قسمان قار الذات مستمر الوجود كالطعوم وغير قار الذات
كالحركة والصوت ويكون شرط وجود العرض القار عرضا غير مستمر الوجود فعند عدمه
يزول العرض الباقي او يقول زوال العرض عن المحل للفاعل المختار ولا نسلم ان اثره
لا يكون عدما فانه يجوز ان يكون العدم المتجدد اثرا للفاعل المختار وقد تمسك النظام
بالوجه الثاني في امتناع بقاء الاجسام بانه لو بقيت الاجسام لامتنع زوالها واللازم باطل
لان الاجسام تفنى عند القيامة بيان الملازمة ان الجسم لا يزول لنفسه ولا لموثر وجودي و
الموثر عدمي والفاعل مختار وقد عرفت بعد بر هذا الوجه وفساد مقدماته قال
الخامس في امتناع قيام العرض الواحد بمحلين اقول المبحث الخامس في امتناع قيام العرض
الواحد بمحلين وذلك لانه لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز حصول الجسم الواحد بمحلين
فجاز حصول الجسم الواحد في مكانين لانه لو جاز في العقل ان يكون الحال في محلين جاز

في ذلك المحل الخارج العقل لكون الجسم الحاصل في هذا المكان هو الجسم الحاصل في ذلك المكان
فيكون الجسم الواحد في المكانين وفيه نظر فانه قياس حلول العرض في الموضوع على حصول الجسم في المكان الممتنع
كونه في المكانين ولو صح ذلك لبطل بمنع اجتماع عرضين في محل واحد بناء على امتناع الجسمين
في مكان واحد لكن اجتماع الاعراض الكثيرة في محل واحد كالسواد والحركة والتاليف والحيوة
مما لا يدفعه وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لامتنع الجزم بان السواد المحسوس في
هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل واللازم ظاهر البطلان فان الجزم حاصل بان السواد المحسوس
في هذا المحل غير السواد المحسوس في ذلك المحل بيان الملازمة انه اذا جاز قيام العرض الواحد
بمحلين جاز ان يكون السواد الواحد قائما بمحلين فاحتمل ان يكون السواد المحسوس في هذا
المحل هو السواد المحسوس في ذلك المحل وايضا لو جاز قيام العرض الواحد بمحلين لجاز اجتماع
علتين مستقلتين على معلول واحد بالتشخص واللازم بين البطلان بيان الملازمة ان العرض
الواحد بالتشخص له علة مستقلة يكون موضوعه جزءا لها فلو حصل ذلك العرض الواحد
بالتشخص في محل آخر يكون له علة مستقلة يكون موضوعه الذي هو المحل الآخر جزءا لها والعلة
المستقلة التي يكون هذا الموضوع جزءا لها غير العلة المستقلة التي يكون الموضوع الآخر
جزءا لها فيجتمع علتان مستقلتان على العرض الواحد بالتشخص وزعم جمع من الاوائل
من قدماء الفلاسفة ان الاضافات كالجوار والقرب تعرض لامرين وقال ابو هاشم التاليف
عرض واحد قائم بجوهرين لان التاليف لو لم يقم بجوهرين لما امتنع الجوهران [illegible]
عن الانفكاك كالمتجاورين فانهما لا يمتنعان عن الانفكاك وقال ابو هاشم لا يقوم التاليف باكثر
من جوهرين لانه لو قام التاليف باكثر من جوهرين لعدم التاليف بعدم الجوهر الثالث فلا يبقى
الجوهران الباقيان بعد عدم التاليف مؤتلفين واجيب بان احالة عسر انفكاك الجوهرين
المتلاصقين الى احتياج التاليف [illegible] يلزم قيام العرض الواحد بمحلين الذي هو محل النزاع ليس
اولى من احالة عسر انفكاكهما الى احتياج احدهما الى الآخر والى الصانع الفاعل المختار
واعلم ان كون العرض الواحد قائما بمحلين يفهم منه معنيان احدهما ان العرض الواحد الحال
في محل هو بعينه حال في المحل الآخر وهو باطل لما ذكر والثاني ان العرض حال في مجموع شيئين
صارا باجتماعهما محلا واحدا له ولم تقم حجة على امتناعه وقدماء الفلاسفة قالوا بقيام
العرض الواحد بمحل ينقسم الى اجزاء كثيرة كالوحدة القائمة بالعشرة والواحد والتثليث
بمجموع الاضلاع الثلاثة المحيطة بسطح والحيوة ببنية متجزية الى اعضاء وانما قال ابو هاشم
بقيام التاليف الواحد بجوهرين لان عسر انفكاك المؤلف منهما دون المتجاورين يحتاج الى
علة ولو قام بكل منهما تاليف على حدة لم يتعذر انفكاكهما ولم يقل بقيامه بما فوق الاثنين لان التاليف

لو قام بملاقاة ثلاثة جواهر ثم ازيل واحد من الاجتماع بالباقين وجب انعدام التاليف لانعدام
محله فلا يبقى الباقيان مؤلفين وذلك خلاف ما عليه الوجود ولم يلزم قيام العرض الواحد
بمحلين بالمعنى الذي هو محل النزاع قال الفصل الثاني في مباحث الكم اقول لما فرغ من الفصل الاول
في المباحث الكلية للاعراض اراد ان يذكر المباحث المتعلقة بكل من الاعراض التسعة فبدأ
بالكمية لانها اعم وجودا من الكيفية واصح وجودا من الاعراض النسبية لان الاعراض
النسبية غير مستقرة [illegible] موضوعها بخلاف الكمية فجعل الفصل في مباحث الكم وهي
خمسة آ في اقسام الكم ب في الكم بالذات وبالعرض ج في عدمية [illegible] الكميات د في الزمان
ه في المكان المبحث آ في اقسام الكم اقول الكم اما ان ينقسم الى اجزاء لا تشترك في حد واحد
بين الاجزاء الحاصلة بالانقسام وهو المنفصل ويسمى العدد او الى اجزاء تشترك في
حد واحد وهو المتصل والكم المتصل ان لم يكن قار الذات فهو الزمان وان كان قار
الذات اي ثابت الاجزاء المفروضة فهو المقدار والمقدار ان انقسم في جهة واحدة فقط
فهو الخط ونهايته النقطة كما ان الخط نهايته النقطة وان انقسم في جهتين فقط فهو السطح
والبسيط ونهايته الجسم وان انقسم في الجهات الثلث فهو الجسم التعليمي والثخن اسم
لحشو ما بين السطوح فان اعتبر نزولا فعمق وان اعتبر صعودا فسمك وقد يطلق العمق
على البعد المقاطع للطول والطول هو البعد المفروض اولا وقيل الطول اطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح والبعد الآخذ من رأس الانسان الى قدمه طول الانسان والبعد الآخذ
من ظهر ذوات الاربع الى اسفلها والعرض هو البعد المفروض ثانيا وقيل العرض الامتداد الاقصر
والبعد الآخذ من يمين الانسان الى يساره هو عرض الانسان والبعد الآخذ من رأس الحيوان
الى ذنبه هو عرض الحيوان والطول والعرض والعمق كميات مأخوذة مع اضافات لان البعد [illegible]
فاذا ابتدئ [illegible] الطول بالنسبة الى امتداد آخر فهو طول واذا فرض ثانيا وانه اقصر من امتداد
آخر فهو عرض وان فرض انه مقاطع للطول فهو عمق قال الثاني في الكم بالذات وبالعرض اقول
المبحث ب الكم بالذات والكم بالعرض الكم بالذات ما يكون كميا في نفسه فالكم المتصل بالذات هو الزمان
والمقادير والخط والسطح والجسم التعليمي والكم بالعرض ما يكون حالا في كم كالزمان فانه وان كان
كما متصلا بالذات فانه كم متصل بالعرض لقيامه بالحركة المنطبقة على المسافة التي هي كم متصل
بالذات والزمان كم منفصل بالعرض اذا قسم بالساعات والكم بالعرض ايضا ما يكون محلا
للكم كالجسم الذي هو محل المقدار فهو كم متصل بالذات وكالمعدود الذي هو محل للعدد الذي
هو كم منفصل بالذات والكم بالعرض ايضا ما يكون حالا في محل الكم بالذات كما يقال هذا الابلق
ساحته الكثرة والكم بالعرض ايضا ما يكون متعلقا بما بالعرض له كالقوة المتصفة بالتناهي واللاتناهي

بحسب تناسب آثارها ولا تناسبها بحسب العدد أو الزمان فإن الآثار الصادرة من القوى إذا كانت
متناسبة أو غير متناسبة بحسب العدد أو الزمان تكون القوى التي هي مبدأ تلك الآثار أيضاً متصفة
بالتناهي واللاتناهي عدداً أو زماناً قال الثالث عدمية هذه الكميات أقول المبحث الثالث في عدمية
هذه الكميات أعني العدد والمقادير التي هي الخط والسطح والجسم التعليمي والزمان قال المتكلمون
العدد أي الكم المنفصل لا وجود له في الخارج لأن العدد مركب من الوحدات التي هي اعتبارات
عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق في بحث الوحدة والكثرة والمركب من الاعتبارات العقلية
التي لا وجود لها في الخارج اعتباري لا وجود له في الخارج وأما المقادير التي هي الجسم التعليمي
والسطح والخط فليست بموجودة زائدة على الجسم لأنها إما نفس الجسمية أو جزء الجسمية
بناء على أن الجسم مركب من أجزاء لا تتجزى فإنه حينئذ يكون الأجزاء المنضمة بعضها إلى بعض
في الجهات الثلث أي الطول والعرض والعمق هو الجسم والمنضم بعضها إلى بعض في
الجهتين هو السطح وهو جزء من المنضم بعضها إلى بعض في الجهات الثلث والمنضم بعضها
إلى بعض في الجهة الواحدة هو الخط وهو جزء للمنضم بعضها إلى بعض في الجهتين وليست
المقادير أعراضاً زائدة على الجسمية حالة فيها لأن المقادير لو كانت حالة في الجسمية لانقسمت
بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضاً والسطح عمقاً لأن محل السطح الجسم
الذي هو منقسم عمقاً وانقسام المحل يقتضي انقسام الحال فيه كذلك والسطح محل الخط وهو
منقسم عرضاً فالخط الحال فيه منقسم عرضاً لأن المحل إذا انقسم عرضاً يكون الحال منقسماً
كذلك وهو خلف لأن الخط عندهم لا ينقسم عرضاً لأنه طول بلا عرض والسطح لا ينقسم عمقاً لأنه
طول مع عرض وليس له عمق قيل لا نم أن المقادير لو كانت حالة في الجسم لانقسمت بانقسام
الجسم وإنما يلزم ذلك لو كانت المقادير من الأعراض السارية وليس كذلك فإن الخط
والسطح ليسا من الأعراض السارية فلا يلزم من حلول السطح في الجسم انقسام السطح في
الجهات الثلث ومن حلول الخط في السطح انقسام الخط عرضاً أجيب بأن السطح مثلاً
إن لم يكن في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم لا يكون حالاً في الجسم وإن كان السطح حالاً في
شيء من الأجزاء المفروضة للجسم فإما أن يوجد السطح بتمامه في كل واحد من الأجزاء المفروضة
للجسم فيلزم أن يقوم العرض الواحد بالمحال الكثيرة وقد سبق بطلانه أو يوجد السطح لا بتمامه
في كل واحد من الأجزاء المفروضة شيء من السطح فيلزم انقسام السطح عمقاً لأنه حينئذ يوجد شيء من
السطح في الأجزاء المنضمة من جهة العمق واعلم أن هذا الجواب مبني على أن الجسم مركب من
أجزاء لا تتجزى ومع هذا القائل أن يقول السطح حال في الأجزاء المنضمة بعضها إلى بعض في
الجهتين الطول والعرض ولا يكون حالاً في الأجزاء المنضمة في الجهة الثالثة فلا يلزم انقسام

عن الوحدات التي هي اعتبارات عقلية لا وجود لها في الخارج كما سبق وأما المقادير فهي الجسمية أو جزؤها بناء على أن الأجسام مركبة عن أجزاء لا تتجزى وليست هي أمورا زائدة عليها وإلا لانقسمت بانقسام الجسم الذي هو محلها فينقسم الخط عرضا والسطح عمقا هذا خلف

السارية فلا يلزم انقسامها أجيب بأن السطح مثلا إن لم يكن في شيء من الأجزاء المفروضة للجسم فلا يكون حالا فيه وإن كان فإما أن يوجد بتمامه في كل واحد فيلزم قيام الواحد بالكثير أو لا بتمامه فيلزم انقسامه

السطح في الجهة الثالثة ضرورة عدم انقسام المحل فيها في الثالثة ضرورة عدم انقسام الأجزاء
المنضمة في الجهتين في الجهة الثالثة احتج الحكماء على أن المقادير زائدة على الجسم أما الجسم
التعليمي أي المقدار الذي له طول وعرض وعمق فلأنه قد يتبدل على الجسم الواحد المتشخص
مع بقاء الحقيقة الجسمية المتشخصة فإن الشمعة المتشخصة بعينها باقية مع تبدل المقادير بحسب
تبدل الأشكال من التكعيب والاستدارة فبقاء الجسمية مع تبدل المقادير أعني الجسم
التعليمي دال على أن الجسم التعليمي عرض قائم بالجسم لا جوهر وأما السطح والخط فلأنهما
يعرضان للجسم بواسطة التناهي والتناهي لا يكون من مقومات الجسم لأنه يلزم الجسم
بعد حقيقته فلا يكون السطح والخط من مقومات الجسم والذي يدل على أن الخط ليس
من مقومات الجسم أن الجسم قد يوجد بدون الخط فإن الكرة الحقيقية موجودة ولا خط فيها
بالفعل فلا يكون الخط واجب الثبوت للجسم وإذا لم يكن واجب الثبوت للجسم لا يكون من
مقوماته بل يكون عرضاً قائماً به قال المصنف نقلاً عن الحكماء أن السطح والخط من صفات
الجسم التعليمي المتخلخل تارة بأن يزيد مقداره من غير ضم أجزاء أخر إليه والمتكاثف أخرى
بأن ينقص مقداره من غير انفصال أجزائه عنه والجسم الطبيعي باق على حقيقته النوعية
والجسم التعليمي المتغير بالتخلخل والتكاثف غير باق بحاله فلا يكون الجسم التعليمي جوهراً
بل عرضاً قائماً بالجسم الطبيعي فيكون الخط والسطح اللذان هما من صفاته أولى بأن يكونا
عرضين ثم قال المصنف واحتج عن الأول بأن المتغير والمتبدل هو الشكل وأوضاع أجزاء
الجسم فإن الشمعة المكعبة مثلاً إذا جعلت مستديرة يجتمع فيها أجزاء كانت متفرقة والمستديرة
إذا جعلت مكعبة تفرق الأجزاء التي كانت مجتمعة لا المقدار وهذا ليس بمستقيم فإن تغير
الشكل مستلزم لتغير المقدار لأن الشكل هيئة ما أحاط به حد أو حدود من جهة الإحاطة ومنه
إنما يتغير بتغير الإحاطة وتغير الإحاطة بدون تغير الحد والحدود غير ممكن وتغير الحد والحدود
تغير المقدار ثم وأما قوله وأوضاع أجزاء الجسم فباطل لأن الجسم لا يكون فيه أجزاء
بالفعل حتى يتغير أوضاعها بالتبدل فإن الشمعة لا يكون فيها أجزاء بالفعل حتى صارت
مجتمعة بالاستدارة بل الشمعة لها امتداد واحد باق ما لم يطرأ عليها تفرق مع تبدل
المقادير حال عدم التفرق فالباقي عند عدم التفرق غير الزائل عند عدمه واحتج عن
الثاني بمنع المقدمات أي لا نم أن الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي ولئن سلم لا نم أن
الجسم التعليمي يتخلخل ويتكاثف فإن التخلخل والتكاثف الحقيقيين مبنيان على إثبات الهيولى
وستقف على بطلانه ولئن سلمنا أن الجسم هو الذي يتخلخل ويتكاثف ولكن لا نم أن الجسم
التعليمي إذا كان متخلخلاً ومتكاثفاً لا يكون جوهراً ولقائل أن يقول إن السطح من صفات

احتج الحكماء بأن الجسم قد يتوارد على الواحد منه المقادير المختلفة مع بقاء الجسمية المعينة بحالها

وبأن الخطوط والسطوح صفات الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف أخرى فلا يكون جوهرا وأجيب عن الأول بأن المتغير هو الشكل وأوضاع الأجزاء الجسمية

وعن الثاني بمنع المقدمات

الجسم التعليمي بواسطة السطح العارض للجسم التعليمي بالذات وللجسم الطبيعي بالعرض
فيكون من صفاتهما والخط يعرض للجسم فيكون من صفاته واما السطح فيستلزم الحجم في
وجوده واما الجسم التعليمي المتخلخل تارة والمتكاثف اخرى لا يكون هو هو فلانه لا يبقى عند
التخلخل المقدار الاول وكذا عند التكاثف مع بقاء الجسم الطبيعي على حقيقته فيكون
الجسم التعليمي الزائل مع بقاء الجسم الطبيعي عرضا زائدا على الجسم الطبيعي واعلم ان التخلخل
والتكاثف على الحقيقة يعرضان للجسم الطبيعي واتصاف الجسم التعليمي بهما بالعرض لكن طريان
التخلخل والتكاثف على الجسم الطبيعي يدل على ان الجسم التعليمي زائد على الجسم الطبيعي
كما ذكرنا قال الرابع في الزمان اقول المبحث الرابع في الزمان من الناس من انكر وجوده محتجا
بان الزمان لو كان موجودا لكان اما قار الذات او غير قار الذات فان كان قار الذات
اجتمع الحاضر والماضي معا فيكون يوم الطوفان مع اليوم فالحادث اليوم حادث
يوم الطوفان ولا يخفى فساده وان لم يكن الزمان قار الذات لزم تقدم بعض اجزائه على
بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان لانه يقتضي العقل بان حركته كان موجودا
ولم يبق الآن وان حركته حصل الآن والماضي والآتي هو الزمان فيلزم ان يكون للزمان
زمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان آخر فانه اذا كان الزمان غير
قار الذات لم يبق جزء منه عند حصول جزء آخر فلا يلزم ان يكون للزمان زمان آخر لان التقدم
والتأخر لاجزاء الزمان لذاتها فيكون جزء متقدما على جزء لا بزمان غيرهما بل بذاتهما ولا يلزم
منه تسلسل قال والمثبتون تمسكوا بوجهين اقول المثبتون للزمان تمسكوا في اثبات الزمان
بوجهين الاول اذا فرضنا حركة في مسافة معينة بقدر من السرعة وفرضنا حركة اخرى مثل
الحركة الاولى اي على مقدار من السرعة في تلك المسافة فان ابتدأت الحركتان معا وتركتا معا
قطعت الحركتان المسافة معا وان تأخرت الثانية عن الاولى في الابتداء ووافقتها في
الوقوف قطعت الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى ضرورة وكذا ان وافقت الحركة
الثانية الحركة الاولى في الاخذ والترك اي ابتدأتا معا ووقفتا معا وكانت الحركة الثانية ابطأ
من الحركة الاولى فقطعت الحركة الثانية من المسافة اقل مما قطعته الاولى واذا كان كذلك
كان بين اخذ السريعة الاولى وتركها امكان قطع مسافة معينة بسرعة معينة وامكان
قطع مسافة اقل من المسافة الاولى ببطوء معين وبين اخذ الحركة السريعة الثانية وتركها
امكان اقل من ذلك الامكان الاول بتلك السرعة المعينة ويكون هذا الامكان جزءا من
الامكان الاول واذا كان كذلك كان هذا الامكان قابلا للزيادة والنقصان ولا شيء من
العدم بقابل للزيادة والنقصان فهذا الامكان ليس بعدم فيكون هذا الامكان امرا
وجوديا

من الناس من انكر وجوده لانه لو كان قار الذات اجتمع الحاضر والماضي فيكون الحادث اليوم حادثا يوم الطوفان ولو لم يكن لزم تقدم بعض اجزائه على بعض تقدما لا يتحقق الا مع الزمان ويتسلسل واجيب بان تقدم الماضي بذاته لا بزمان اخر

مقدارا وهذا الامكان الوجودي لم يعد الا عين المسافة فان الحركة البطيئة الموافقة للحركة الاولى
السريعة في الاخذ والترك الذي في الابتداء والوقوف يشتركان في هذا الامكان ضرورة موافقتها
في الابتداء والوقوف وتساويان في المسافة ضرورة كون المسافة البطيئة اقل وما به التوافق
غير ما به التفاوت. فالزمان امر وجودي مغاير للمسافة الثاني من الوجهين الدالين على وجود
الزمان كون الاب قبل الابن معلوم بالضرورة فتلك القبلية ليست وجود الاب ولا عدم
الابن لتعقل وجود الاب وعدم الابن مع الغفلة عن تلك القبلية فتعين ان تكون القبلية
زائدة على وجود الاب وعدم الابن وليست القبلية امرا عدميا لانها نقيض اللاقبلية التي
هي عدم محض فان اللاقبلية صادقة على العدم فتلك القبلية اذا امر ثبوتي لان احد
النقيضين اذا كان عدميا يكون الآخر وجوديا واجيب عن الاول بان هذه الامكانات
امور عقلية لا وجود لها في الخارج والامور العقلية قابلة للمساواة والزيادة والنقصان
وان لم تكن موجودة في الخارج وعن الثاني ايضا بان القبلية من الامور العقلية التي لا وجود
لها في الخارج فلا يلزم وجود الزمان في الخارج والذي يدل على وجود الزمان ان القبل ما لم
يكن له قبل لم يكن … ليس كقبلية الواحد على الاثنين التي توجد تلك القبلية ما هو قبل و
ما هو بعد معا بل قبلية قبل لا تبقى تلك القبلية مع البعد بل تنقضي عند تجدد البعد
وليس تلك القبلية هي نفس العدم فان العدم كما جاز ان يكون قبل جاز ان يكون بعد والقبلية
يمتنع ان تكون بعد وليس تلك القبلية ايضا ذات الفاعل فان ذات الفاعل قد يكون قبل
وقد يكون مع وقد يكون بعد فتلك القبلية شيء آخر لا يزال فيه تجدد وتقضي فهو غير قار
الذات متصل في ذاته فانه من الجائز ان نفرض متحركا يقطع مسافة يكون حدوث هذا الحادث
مع انقطاع حركته فيكون ابتداء حركته قبل هذا الحادث ويكون بين ابتداء الحركة و
حدوث الحادث قبليات وبعديات متجددة منقضية مطابقة لاجزاء المسافة والحركة
فظهر ان هذه القبليات متصلة اتصال المسافة والحركة فثبت ان كل حادث مسبوق بموجود
غير قار الذات متصل اتصال المقادير وهو الزمان فوجود القبلية والبعدية اللتين لا يجتمعان
دال على وجود الزمان فان الزمان هو الذي يلحقه لذاته القبلية والبعدية اللتان لا يوجدان
معا وذلك لان الشيء قد يكون قبل شيء آخر قبلية لا تجامع البعد لكن لا لذاته بل لوقوعه في زمان هو قبل زمان
ذلك الآخر فالقبلية والبعدية للشيء بسبب الزمان واما للزمان فليس بسبب شيء بل لذاته المنقضية
المتجددة فالحاصل ان اللحوق بهذين المعنيين للاشياء آخر فاذا ثبتتا بما يدل على وجود الزمان
والقبلية والبعدية اضافتان لا توجدان الا باعتبار العقل لان الجزئين من الزمان اللذين
يعرضهما القبلية والبعدية لا يوجدان معا في الاعيان فكيف يوجد الاضافة العارضة لهما

لكن سوبها في العقل لشيء دال على وجود معروضها بالذات اعني الزمان مع ذلك الشيء فلا نكر
سند العروض القبلية للعدم على وجوده نقل معه قبل العلية غير موجود في الخارج وكذا
البعدية فانهما اضافتان عقليتان فلا يقتضي وجود معروضهما في الخارج بل في العقل اجيب
بان سوتهما في العقل لشيء دال على وجود معروضهما بالذات اي الزمان مع ذلك الشيء قيل لو
اتصف عدم الحادث بالقبلية لزم اتصاف العدم بالصفة الثبوتية وهو ممتنع اجيب
بان عدم الحادث ليس نفيا محضا لانه عدم مقيد بشيء بل هو امر معقول والقبلية ايضا
عقلية فلا امتناع في عروض القبلية بل اعتبارية لعدم الحادث الذي هو امر معقول ثابت
في العقل قيل ان اجزاء الزمان بعضها قبل بعض بهذه القبلية المذكورة في عدم الحادث
فلو اقتضى هذه القبلية زمانا اخر ثابتا فهو قبل هذه القبلية لزم ان يكون للزمان زمان
اخر اجيب بان عروض هذه القبلية لاجزاء الزمان لذاتها لا بسبب زمان اخر لان
الزمان متقض لذاته فلا احتياج في عروض القبلية لبعض اجزائه الى عروضها لشيء اخر
خلاف غير الزمان قيل لا يجوز عروض السبق لبعض اجزاء الزمان فانه على تقدير
تساوي الاجزاء في الماهية امتنع تخصيص بعضها بالقبلية وبعضها بالبعدية وعلى تقدير
لا تساويها في الماهية كان انفصال كل جزء عن الاخر غاية [illegible] فيكون اجزاء الزمان
منفصلا بعضها عن البعض فلا يكون الزمان متصلا واحدا بل مؤلفا من آنات
اجيب بان ماهية الزمان اتصال التقضي والتجدد وذلك الاتصال لا يتجزى الا في الوهم
فليس للزمان اجزاء بالفعل [illegible] متقدم ومتاخر قبل التجزية فاذا فرض له اجزاء فالمتقدم
والمتاخر يعرضان لها لذاتها لا بسبب عروضهما لغير الاجزاء حتى يصير الاجزاء
بسبب التقدم والتاخر العارض لها بحيث تصور عروضهما لغيرها متقدما ومتاخرا
بل تصور التقضي والتجدد الذي هو حقيقة الزمان يستدعي تصور تقدم وتاخر [illegible]
للاجزاء لعدم الاستقرار لشيء اخر وهذا معنى لحوق التقدم والتاخر الذاتيين لها واما ما يعرضه
غير عدم الاستقرار فانما عدم الاستقرار كالحركة وغيرها فانما يصير متقدما ومتاخرا بسبب
عروضهما العدم الاستقرار وهذا هو الفرق بين ما يلحقه التقدم والتاخر لذاته وبين ما يلحقه بسبب
غيره فاذا قلنا اليوم وامس لم يحتج الى ان يقال اليوم متاخر عن امس بل نفس مفهومه مستلزم
على معنى هذا التاخر لما اذا قلنا العدم والوجود احتجنا الى اضمار معنى التقدم باحدهما
حتى يصير متقدما قيل العقول المعية الزمان للحركة يقتضي وقوع الزمان في زمان اخر
لان معنى المعية ان يكون الشيئان في زمان واحد اجيب بان معنى المعية ما هو في الزمان
للزمان غير معية شيئين يقعان في زمان واحد لان الاولى بمعنى نسبة واحدة لشيء غير الزمان

تصورهما
بسبب
المفروضة

هو منى تلك الشيء بان يكون الزمان ظرفا لذلك الشيء وذلك الشيء مظروفا له والاخرى بمعنى
نسبتين لشيئين يشتركان في نسبة الى واحد بالعدد هو زمان ما ظرف لهما وهما مظروفان
به ولهذا لا احتياج في الاولى الى زمان يغاير الموصوف بالمعية ويحتاج في الثانية اليه ولقائل
ان يقول ان اريد ثم بكون الحادث مسبوقا بزمان كونه مسبوقا بزمان موهوم مفروض
فمسلم وان اريد ثم به كونه مسبوقا بزمان محقق موجود في الخارج فممنوع وما ذكر ثم في
بيانه لا يفيد ذلك قال ثم اختلفوا فقيل انه جوهر اقول ثم المثبتون للزمان اختلفوا
في ماهية الزمان فقيل انه مجرد اي ليس بجسم ولا جسماني لا يقبل العدم لان الزمان لو كان
قابلا للعدم لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تتحقق الا مع الزمان فيستلزم وجود الزمان
حال عدمه انه محال ورد هذا بان المحال انما لزم من فرض عدمه بعد وجوده اي فرض
عدمه مطلقا وعدمه بعد وجوده اخص من عدمه [illegible] جاز ان يكون قابلا للعدم لذاته
وقيل الزمان هو الفلك الاعظم لان الفلك الاعظم محيط بالاجسام والزمان ايضا محيط بجميع
الاجسام وضعف هذا القياس ظاهر فانه قياس في الشكل الثاني من موجبتين وهو لا ينتج
وقيل الزمان حركة الفلك الاعظم فان الزمان غير قار الذات وحركة الفلك ايضا غير قارة الذات
ومنع بان الحركة اما سريعة او بطيئة والزمان ليس كذلك اي لا يوصف الزمان بانه سريع
او بطيء وايضا القياس المذكور قياس من الشكل الثاني من موجبتين وقيل الزمان مقدار
حركة الفلك الاعظم وهو قول ارسطو ومتابعيه واحتجوا بان الدليل دال على ان الزمان
يقبل القسمة المساواة والمفاوتة فهو كم فالزمان كم ثم لا يكون الزمان كما منفصلا لانه لو كان
الزمان كما منفصلا لانقسم الى ما لا ينقسم لان الكم المنفصل عدد والعدد ينقسم الى الوحدات
التي لا تنقسم لكن الزمان منقسم الى ما ينقسم لان الزمان المنطبق على المسافة التي تقبل القسمة
الى غير النهاية فالزمان ايضا قابل للقسمة الى غير النهاية فينقسم الى ما يقبل القسمة فيكون الزمان
كما متصلا ويكون غير قار الذات لان اجزاءه لا تجتمع في الوجود والا لكان الموجود اليوم
موجودا في عهد الطوفان وهو محال واذا كان اجزاؤه توجد على سبيل التقضي والتجدد
وكل ما كان كذلك فله مادة لوجهين احدهما ان كل ما كان كذلك فهو عرض والعرض
لا بد له من مادة الثاني ان كل ما كان على سبيل التقضي والتجدد يكون فيه حدوث شيء و
تقضي شيء وكل حادث له مادة ولا يكون مادته المسافة لان المختلفين في الزمان قد يتفقان
في المسافة وبالعكس اي المختلفين في الزمان قد يتفقان في المسافة فلو كان الزمان
مقدار المسافة لكان [illegible] ولا يكون مادة الزمان المتحرك لان المختلفين في الزمان
قد يتفقان في المقدار وبالعكس ولا يكون الزمان ايضا من هيئات المتحرك القارة بل
مادته

جوهر

مجرد لا يقبل العدم وانه
لو كان عدمه بعد وجوده لا مع
بعدية لا تتحقق الا مع
الزمان فيلزم وجوده
حال عدمه وهو محال
ورد بان المحال انما لزم
من فرض عدمه بعد وجوده
لا من فرض عدمه مطلقا
وقيل هو الفلك الاعظم
لانه محيط بجميع الاجسام
وضعفه ظاهر وقيل
حركته لانه غير قار الذات
ومنع بان الحركة اما سريعة
او بطيئة والزمان ليس كذلك
[illegible] وقيل مقدار
حركته وهو قول ارسطو ومتابعيه
بان الدليل دل على انه يقبل
المساواة والمفاوتة
وما كان كذلك فهو كم
فالزمان كم ولا يكون
منفصلا والا لانقسم
الى ما لا ينقسم فهو
متصل غير قار لان
اجزاءه لا تجتمع وله
مادة لا يكون المسافة
ولا المتحرك ولا شيئا
من هيئاته القارة ولا
[illegible] غير قارة وهي
الحركة

لان المنقسم هي الزمان بل يحصلان في مقدار الهيئة القارة وبالعكس ولان مقدار الهيئة
القارة يجب ان يكون قارا فيكون الزمان مقدار هيئة للمتحرك غير قارة وهي الحركة فالزمان
مقدار الحركة وتلك الحركة التي يكون الزمان مقدارها مستديرة لان الحركة المستقيمة ينقطع
لان الحركة المستقيمة اما الى المركز او من المركز والاول ينقطع عند المركز والثاني عند المحيط
والزمان لا ينقطع لانه لو انقطع لكان عدمه بعد وجوده بعدية لا تجامع البعد القبل
وما هذا شانه يكون زمانيا فيعد عدم الزمان زمان فيكون عدمه بعد وجوده محالا فلا
ينقطع فيكون الزمان مقدار حركة مستديرة وتلك الحركة يكون اسرع الحركات لان الزمان
بتقدير سائر الحركات بسبب هذه الحركة التي هي اسرع الحركات والحركة التي هي اسرع الحركات
هي الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم فالزمان مقدار حركة الفلك الاعظم و
اعلم ان مدار هذه الحجة على ان قبول المساواة يقتضي الكمية وذلك اي اقتضاء قبول
المساواة الكمية انما يثبت لو ثبت قبول الزمان المساواة لذاته اما اذا كان قبول
الزمان المساواة لا لذاته فلا يوجب الكمية وعلى ان الجوهر الفرد ممتنع الوجود لذاته
ليلزم ان يكون الزمان كما متصلا لا منفصلا وعلى ان يكون الزمان كما متصلا غير قار الذات
ليلزم ان يكون له محل اما لعرضيته او لحدوثه المحوج الى المادة وعلى ان الزمان
لا ينقطع كما اشير الى هذه المقدمات في اثناء الحجة والخامس المكان اقوال المحققين
في المكان انه موجود لان بديهة العقل شاهدة بان المتحرك بالحركة الاينية ينتقل من
مكان الى مكان اخر ولا ينتقل من العدم الى العدم وكيف لا يكون موجودا وهو
مقصد المتحرك بالحركة الاينية ويشار اليه بالاشارة الحسية وكل ما هو مقصد للمتحرك
بالحركة الاينية ومشار اليه يكون موجودا والمكان ليس بجزء للمتمكن ولا حالا لان الجسم
يسكن في المكان وينتقل بالحركة عن المكان واليه وكل ما هو كذلك لا يكون جزء الجسم ولا
حالا فيه لان جزء الجسم المتمكن والحال فيه ينتقل بانتقاله والمكان لا ينتقل بانتقال المتمكن
فيكون المكان خارجا عن المتمكن وهو السطح الباطن للجسم الحاوي المماس للسطح
الظاهر من المحوي والبعد المجرد عن المادة الموجود الذي ينفذ الجسم فيه عند [illegible]
افلاطون والبعد المجرد المفروض عند المتكلمين ذلك لا اول ان المكان هو السطح
او الخلا اي البعد المجرد الموجود او المفروض والثاني وهو ان المكان هو الخلا باطل
لوجوه آ ان الخلا اما عدمي كما هو مذهب المتكلمين او موجود كما هو مذهب افلاطون
والاول باطل لان الخلا لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان واللازم باطل لان البعد
ما بين الاجسام الغير المتلاقية متفاوت بالزيادة والنقصان والثاني وهو ان يكون

وتلك الحركة يكون مستديرة لان المستقيمة ينقطع والزمان لا ينقطع ويكون اسرع الحركات لان الزمان بتقدير سائر الحركات وهو الحركة اليومية

الخلا موجودا باطل لوجوه آ انه لو حصل جسم في بعد مجرد موجود لزم تداخل البعدين
والتالي محال لانه يحكم بتمييز البعد المجرد عن بعد الجسم المتمكن فان لا اشارة الى احدهما الا اشارة الى
الاخر مع التماس في الوضع وتجويز تداخل البعدين والتالي مما يفضي الى تداخل العالم
في حيز خردلة وهو بديهي بضرورة العقل ب ان تجرد البعد لا يكون لذاته ولا للوازمه لانه لو
كان تجرد البعد لذاته او للوازمه لكان كل بعد مجردا واللازم باطل لان ابعاد الاجسام
مقارنة للمادة ولا يكون تجرد البعد لعوارضه لانه لو كان تجرد البعد لعوارضه لكان
المفتقر الى المحل لذاته مستغنيا عنه لعارض واللازم محال لانه يمتنع ان يزول ما بالذات بالعارض
بيان الملازمة ان تجرد البعد عن المادة اذا كان لعارض فذات البعد مع قطع النظر عن التجرد
يكون مفتقرا الى المحل ج البعد ان كان مما يتحرك فله حيز وحيزه هو البعد والبعد مما
يتحرك فللحيز حيز وهكذا كل الحيز الى حيز اخر فيلزم ان يكون هناك ابعاد متداخلة
الى غير النهاية وهو بديهي وان سلم جواز ابعاد متداخلة الى غير النهاية يلزم ان لا يكون المكان
بعدا لان الابعاد الغير المتناهية المتداخلة من حيث انها باسرها قابلة للحركة يكون لها
مكان لان افراد الحركة باسرها فقط ينتقل من مكان الى مكان والمكان الذي ينتقل منه
الابعاد باسرها لا يكون بعدا لان ذلك المكان خارج عن الابعاد باسرها فلا يكون بعدا وان
لم يكن البعد مما يتحرك فالمانع عن الحركة ان كان ذات البعد او ما يلازمه ذات البعد لم يتحرك
الاجسام لما فيها من البعد المانع للحركة لذاته وما يلازمه وان كان المانع من حركة البعد
ما يعرض لذات البعد فطبيعة الابعاد من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام المذكور
وهو ان يكون هناك ابعاد متداخلة ومع هذا يلزم ان لا يكون المكان بعدا وانما قلنا
انه يعود الالزام المذكور لانه اذا كانت الابعاد قابلة للحركة والحركة يستدعي مكانا ينتقل عنه
فالمكان الذي هو البعد له مكان اخر وهلم جرا د من الوجوه الدالة على نفي الخلا انه لو
كان خلا يلزم ان يكون زمان حركة ذي المعاوق مساويا لزمان حركة عادم المعاوق
واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة سوف نذكر مقدمة هي انه كلما كان المسافة
التي يتحرك المتحرك فيها ارق كانت الحركة اسرع وكلما كان اغلظ كانت الحركة فيها ابطا
والسبب فيه التمكن على مقاومة الدافع للخارق والعجز عنه فان الرقيق يسهل الانفعال عن
الدافع الخارق والغليظ بخلافه والرقة والغلظ يحتملان في الزيادة والنقصان
وكلما زاد الغلظ زادت المعاوقة وكلما زادت المعاوقة زاد البطؤ فيكون المتحرك يختلف
سرعة وبطؤا بحسب اختلاف المعاوقة اذا عرفت ذلك فنقول لو كان خلاء وتحرك الجسم فيه

الثاني ان تجرده لا يكون لنفسه ولا للوازمه والا لكان كل بعد كذلك ولا لعوارضه والا لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض وهو محال الثالث البعد ان كان مما يتحرك كان له حيز فكان هناك ابعاد متداخلة الى غير نهاية وان سلم كان لها من حيث انها باسرها قابلة للحركة مكان وذلك لا يكون بعدا وان لم يكن فالمانع عنها ان كان الذات او ما يلازمها لم يتحرك الاجسام لما فيها من الابعاد وان كان ما يعرض لها فطبيعتها من حيث هي قابلة للحركة ويعود الالزام

بقوته فلا يخلو اما ان يقطعه بالحركة في زمان او لا في زمان والثاني محال لانه يقطع البعض من المسافة
قبل قطعه الكل فبعض لا اول فلو فرضنا ان يتحرك ذلك الجسم بتلك القوة في فرسخ خلاء
فزمان وهو بعد في فرسخ خلاء ساعة وفي فرسخ ملاء عشر ساعات وفي ملاء اخر قوامه عشر
قوام الاول ساعة فزمان حركة ذي المعاوق الثاني كزمان حركة عديم المعاوق هف من الوجوه
الدالة على نفي الخلاء انه لو كان خلاء سواء كان عدما صرفا او بعدا متشابها لم يكن حصول الجسم
في بعض جوانبه اولى فانه لا اختلاف فيه اصلا فيكون جميع جوانبه بالنسبة الى الجسم
على السواء فلا يكون حصول الجسم في بعض جوانبه اولى من حصوله في البعض الاخر
فلا يسكن الجسم في بعض جوانبه ولا يميل اليه لانه حصوله فيه اولى من حصوله في غيره
ولا ميله اليه اولى من ميله الى غيره والخامس عشر من الوجوه الدالة على نفي الخلاء بالمختار
ان الخلاء عدمي فهو لو كان عدما لما قبل الزيادة والنقصان قلنا الزيادة والنقصان
باعتبار الفرض والعدم يقبل الزيادة والنقصان باعتبار الفرض والسادس عشر من الوجوه
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود بل لانا انه لو حصل الجسم في بعد مجرد لزم
تداخل البعدين واللازم محال قوله لانه مع تمام المعد المجرد عن البعد المتمكن قلنا لا نسلم بل غايته
انه لا يحس بالبعدين معا وعدم الاحساس بالبعدين معا لا يستلزم التداخل والتداخل حق
يلزم من تجويزه تداخل البعدين تداخل العالم في حيز خردلة الا انه محال والسابع عشر من
الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود هي ان تجرد البعد العارض قوله لو كان تجرده
لعارض لكان المفتقر الى المحل مستغنيا عنه لعارض قلنا لا نسلم انه اذا كان تجرد البعد عن
المحل لعارض يلزم ان يكون البعد لذاته مفتقرا الى المحل فان ذات البعد من حيث هي لا
تقتضي الغنى عن المحل ولا الحاجة اليه فلا يكون تجرد البعد لعارض مستلزما لافتقاره
الى المحل حتى يلزم المحال والثامن عشر من الوجوه الدالة على ان الخلاء ليس بموجود
ان البعد مجردا عن المادة لا يقبل الحركة وعدم قبول البعد مجردا الحركة لا يوجب امتناع
حركة البعد ماديا فلم يلزم ان لا يتحرك الاجسام لان ابعاد الجسم مادية ولا ابعاد المادية
لا تمنع قبول الحركة والتاسع عشر من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الحركة لا اتها بعض
زمانا لانه لو لم يقتض الحركة لذاتها زمانا لكان يقع الحركة في الخلاء لا في زمان وكيف يمكن الحركة
لا في زمان والحركة من حيث هي لا تستقر الا مع الزمان فتفوت الحركة في فرسخ مسدد قدرا
من الزمان لماهي هي وقدرا اخر من الزمان بسبب المسافة من العائق والزمان
المستحق بسبب المسافة من العائق هو الذي يقتصر بسبب المسافة من جهة القوام

ويطول بسبب غلظ ما فيها واذا كان كذلك فالزمان الذي يستحقه الحركة لذاتها هو ساعة بحسب الفرض
المذكور فيكون زمان الملاء الرقيق ساعة وعشر تسع ساعات لان الساعة بسبب الامتداد في المسافة
من العائق فان قوامه عشر قوام الاول وزمان حركة الملاء الاول عشر ساعات ساعة منها
بسبب اصل الحركة وتسع ساعات بسبب المسافة من العائق وقوام الرقيق عشر الغليظ
فيكون الزمان الذي بسبب العائق في الرقيق عشر تسع ساعات هي بسبب العائق الغليظ
والى اصل الخلف الذي اتي به انما تم لو جعل الزمان كله في مقابلة العائق اما اذا
جعل بعضه في مقابلة الحركة وبعضه في مقابلة العائق كان الحركة الخلائية واقعة
في الزمان الذي يقتضيه الحركة لذاتها والحركة الملائية كيف كانت واقعة في ذلك الزمان
مع مقدار اخر من الزمان يستحقه بسبب المسافة من العائق فاندفع واجيب عن ٣
من الوجوه الدالة على نفي الخلاء ان الخلاء بعد متشابه مساو لبعد العالم فلا يتصور
حصول العالم في جانب من جوانبه حتى يلزم ما ذكرتم من المحال بل مجموع العالم حاصل
في مجموعه واما حصول بعض الاجسام في بعض الجوانب فلما بينهما من الملاءمة والمنافرة
واقتضاء القرب والبعد من تلك الاجسام فانه يحصل الاجسام في الخلاء القرب من تلك الاجسام
والبعد عنها ويحصل الملاءمة معها والمنافرة منها فان الارض بسبب طبعها المقتضي
للثقل المطلق ينافي المحيط ويلائم المركز كما ان النار بسبب اقتضاء القرب والبعد
طبيعتها تقتضي القرب من المحيط والبعد عن المركز وعورض دليل القائلين بان
المكان هو السطح بان القول بالسطح باطل لانه لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن
للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لتسلسل الاجسام الى غير النهاية واللازم باطل
لتناهي الابعاد بيان الملازمة ان كل جسم له حيز وحيزه هو السطح الباطن للحاوي المماس
للسطح الظاهر له وهلم جرا فيلزم التسلسل ولقائل ان يقول لا نسلم ان كل جسم له مكان فان
القائل بان المكان هو السطح زعم ان الاجسام تنتهي الى جسم ليس له حيز وله وضع وايضا
لو كان المكان عبارة عن السطح الباطن للحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوي لما كان
الحجر الساكن عند جريان الماء عليه بالنسبة الى الساكنات ساكنا فيكون ساكنا لانا نقول بالنسبة
الحجر الى الساكنات لانه ساكن ولا يصح تغيير السكون بسبب مع الساكنات ولقائل
ان يقول الحركة هي انتقال المتحرك من سطح الى سطح اخر لا مفارقة سطح عن المتحرك واتصال سطح
اخر به فعلى هذا يكون السكون بالنسبة الى الحجر والحركة بالنسبة الى بعض مكانه وايضا
لو كان المكان عبارة عن السطح لزم ازدياد المكان ونقصه والمتمكن بحاله كما اذا كعبت شمعة
كان السطح المحيط بالشمعة بتكعيبها اكثر من السطح المحيط بها عند كونها كرة والمتمكن

بان مع ان المكان ازداد عند تكعبها وبالعكس اي كما اذا جعلت شمعة كرة فان السطح
المحيط بالشمعة عند كرويتها اصغر من السطح المحيط بها عند تكعبها ولقائل ان يقول لا نم
ان الشمعة عند ازدياد السطح المحيط بها باقية على حالها فان الشمعة عند تكعبها على هيئة
شكل لم يكن عند كرويتها كذلك قوله والدليل على امكان الخلاء انه اذا انطبق صفحة على
مثلها ثم رفع الصفحة الفوقانية دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع لان انتقال الجسم
من الجانب الى الوسط اما ان لا يحتاج الى المرور بالطرف وهو ظاهر الفساد او يحتاج
فح اما انه حين ما يكون في الطرف يكون في الوسط ايضا وهو ظاهر الاستحالة او لا يكون
فيكون الوسط حين ما يكون ذلك الجسم المنتقل في الطرف خاليا وهو المط ولقائل
ان يقول الرفع لا يحصل الا بالحركة والحركة لا تحصل الا في زمان وفي ذلك الزمان انتقل الجسم
الى الوسط وايضا لو لم يكن خلا للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم فان الجسم المتحرك
اذا انتقل الى مكان كان مملوا او فارغا والثاني هو المط والاول اما ان ينتقل الى
مكان الجسم الذي انتقل مكانه او الى مكان آخر والاول باطل لان حركة الجسم عن مكان موقوفة
على تخلية المنتقل اليه فلو انتقل كل واحد منهما الى مكان صاحبه لزم توقف حركة كل منهما
على حركة الآخر فيكون دورا والثاني باطل لان الكلام في كيفية انتقال ذلك الجسم كالكلام
في انتقال الجسم الاول فيلزم تدافع الاجسام باسرها حتى يلزم من حركة البقة حركة جملة العالم
وذلك معلوم البطلان لانا نقول يتخلخل ما وراءه ويتكاثف قدامه لان المقدار زائد على
الجسمية فلا يستحيل ان يزول عن الجسم مقدار ويحصل عقيبه فيه مقدار آخر زائدا او انقص
لانا نقول زوال المقدار وحصول آخر فرع على وجود الهيولى وعرضية المقدار وكلاهما ممنوع
ولقائل ان يقول قد اقيم البرهان عليهما قال الفصل الثالث في الكيف اقول لما فرغ من الفصل
الثاني في مباحث الكم شرع في الفصل ج في مباحث الاستعداد على الخصال هذه المقولة اي
الكيف في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والكيفيات النفسانية والكيفيات المختصة بالكميات
والكيفيات الاستعدادية وقد يعبر عنها بالاستعدادات ووجه الحصر ان الكيفيات اما ان
تكون محسوسة باحدى الحواس الخمس السمع والبصر والذوق والشم واللمس وهي الانفعاليات
والانفعالات او لا يكون محسوسة باحدى الحواس الخمس وح اما ان يكون مختصة بذوات
الانفس وهي الكيفيات النفسانية او لا يكون مختصة بذوات الانفس وح اما ان يكون
مختصة بالكميات وهي الكيفيات المختصة بالكميات او لا يكون مختصة بالكميات وهي
الاستعدادات اما القسم آ اي الكيفيات المحسوسة فقد بدا به لانه اظهر اقسامها وذكر فيه
ست مباحث آ في اقسامها ب في خواص الملموسات ج في خواص المبصرات د في خواص المسموعات

والدليل على امكان الخلاء لو رفع صفحة ملساء من مثلها دفعة لخلا الوسط اول زمان الارتفاع

والعالم لو لم يكن خلا للزم من حركة بقة تدافع جملة العالم

في اقسام اربعة الكيفيات المحسوسة والنفسانية والمختصة بالكميات والاستعدادات اما القسم الاول ففيه مباحث

ه في خواص الطعوم و في المشمومات المبحث آ في اقسام الكيفيات المحسوسة الكيفيات المحسوسة
ان كانت راسخة كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات وان كانت غير راسخة كحمرة الخجل
وصفرة الوجل سميت انفعالات وانما سميت الاولى بالانفعاليات لوجهين احدهما انها تحدث منها انفعالات
في الحواس عند الاحساس بها والثاني انها تحدث تابعة للمزاج اما بحسب الشخص كحلاوة العسل وحمرة
الدم فان كل واحد منهما تابع للمزاج الذي لا يتحقق الا عند انفعال المواد واما بحسب النوع كحرارة النار
وبرودة الماء فان حصول الحرارة في النار والبرودة في الماء وان لم يكن لاجل الانفعال لكن من شان نوع
الحرارة ونوع البرودة ان تحدث ايضا بالانفعال الذي هو المزاج وانما سميت الثانية بالانفعالات
ولم يسم بالانفعاليات وان جاز تسميتها بالانفعاليات بالوجهين لانها لسرعة زوالها وقصر مدتها
منعت اسم جنسها كما يقال للحليم انه ليس وسميت بالاسم الذي هو في الجملة والتغير وهو الانفعال
فيكون هذه الانفعالات لانهم منقولا اليها بالمشابهة والكيفيات المحسوسة منقسمة بانقسام
الحواس الخمس الظاهرة الى الملموسات وهي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وتسمى هذه الكيفيات الاربع
كيفيات اول لكيفية البسائط العنصرية بها غير خالية عنها بخلاف سائر الكيفيات الملموسة ولانها تكون
ملموسة اولا وبالذات بخلاف البواقي فانها ملموسة بتوسطها ومن الكيفيات الملموسة الخفة والثقل
والصلابة واللين والملاسة والخشونة وانما قدم البحث عن الكيفيات الملموسة لانها اعم بالنسبة الى كل
حيوان فان جميع الحيوانات يدركها ولا يجد جسما من الاجسام خاليا عنها والى المبصرات وهي الالوان
والاضواء والى المسموعات وهي الاصوات والحروف والى المذوقات وهي الطعوم والى المشمومات
وهي الروائح قال الثاني في خواص الملموسات اقول المبحث ب في خواص ملموسات الكيفيات المحسوسة
بالحس الظاهر غنية عن التعريف بالحد والرسم اذ لا اظهر من المحسوسات لكن ربما يفتقر الى التنبيه على
مفهوم اسم بعضها بسبب التباسه بالغير فما ذكروه من خواصها لم يقصد بها تعريفها بل قصد بها
بيان احكامها والحرارة والبرودة من اظهر المحسوسات وابينها ومما يحصل فعلية بجعل
الصورة بواسطتها في الماء والحرارة تحصل تفريق المختلفات وجمع المتماثلات من حيث انها تفيد
الميل المصعد بواسطة التسخين فالمركب من الاجسام المختلفة في اللطافة والكثافة اذا اثر الحرارة
فيه يصعد الالطف فالالطف اقبل للتصعيد من الحرارة كالهواء الذي هو اقبل من الارض والاقبل
عاد الى التصعيد مثل الابطا فيفرق الاجسام المختلفة الطبايع التي حدث المركب من التيامها
فيضم عند تفريق الاجزاء كل جزء الى ما يشاكله بمقتضى طبعه الا اذا كان الالتيام بين الاجزاء شديدا
فالحرارة يفيد سيلانا ودورانا من غير تفريق ان كان اللطيف والكثيف قريبين من
الاعتدال لا باس اللطيف الكثيف عن الملازمة والمجاذبة كما في الذهب فان الالتيام
اذا كان شديدا لم يقو الحرارة على التفريق واذا امال اللطيف الى التصعد جذبه الكثيف الى
الانحدار

محدث سيلان ودوران بنفوذ الحرارة تليينا ان كان الكثيف غالبا لا في الغاية كالحديد وان كان الكثيف
غالبا في الغاية لم تنفذ الحرارة ليلينا كما في الحجر وتنفذ الحرارة تصعيدا بالكلية ان قويت واللطيف
الكثير من الكثيف ولا شبه ان الحرارة الغريزية مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة لان حرارة النار
مفسدة للحيوة والحرارة الغريزية شرط لوجود الحيوة وكذلك الحرارة الفائضة عن الكواكب
كحرارة الشمس مغايرة للحرارة النارية في الحقيقة وقيل الحرارة الغريزية هي حرارة الجزء الناري المنكسر
سورتها عند تفاعل العناصر بعضها مع بعض وقد تحدث الحرارة بالحركة ودليله التجربة
لا يقال لو كانت الحركة مسخنة لتسخنت العناصر الثلثة الهواء والماء والارض وصارت نارا
بسبب حركات الافلاك واللازم باطل لانا نقول الافلاك لا تقبل السخونة فلا تتسخن بذاتها فلا تسخن
ما جاورها من العناصر قال واما البرودة اقول البرودة قيل انها عدم الحرارة ومنع بان البرودة
محسوسة ولا الجسم ولا لكان الاحساس بالجسم احساسا بالبرودة بل البرودة كيفية وجودية
وبين الحرارة تضاد لانهما وجوديتان تتواردان على موضوع واحد بينهما غاية الخلاف طباعا
قال واما الرطوبة اقول واما الرطوبة فقال الامام هي البلة الجارية على ظاهر الجسم المقتضية
لسهولة الالتصاق بالغير وسهولة الانفصال عنه فالماء ارطب من الهواء ليس كذلك الا بمعنى لو كان
الرطوبة كذلك لكان العسل ارطب من الماء اذ العسل الصق من الماء لانا نقول العسل وان
كان الصق من الماء الا انه ينفصل بعسر والرطوبة مقتضية لسهولة الانفصال والماء كذلك
فهو ارطب من العسل وقال الحكماء الرطوبة كيفية توجب سهولة قبول التشكل لشكل الحاوي
الغريب وسهولة تركه والرطوبة غير السيلان فان السيلان عبارة عن حركات توجد في اجسام
متفاصلة في الحقيقة متواصلة في الحس يدفع بعض تلك الاجسام بعضها حتى لو وجد ذلك في
التراب كان سيالا والسوسة تقابل الرطوبة على التفسيرين فعلى الاول هي الجفاف وعلى
الثاني هي الكيفية التي بها يصير الجسم صعب التشكل لشكل الحاوي الغريب وصعب الترك فالسوسة
تقابل الرطوبة والجفاف يقابل البلة والرطوبة والسوسة كيفيتان انفعاليتان لحصولهما
الماء مستعدة لان ينفعل عن الغير بينهما تضاد قال واما الخفة والثقل اقول ومن الكيفيات
الملموسة الخفة والثقل وهما قوتان يتحرك الجسم بواسطتهما مدافعة صاعدة بالنسبة الى
الخفة ومدافعة هابطة بالنسبة الى الثقل والمدافعة الصاعدة من المركز والهابطة الى
المركز وربما كان الزق المنفوخ المسكن في الماء والثاني كما في الحجر المرجى الى اسفل وتسمى
المتكلمون الخفة والثقل اعتمادا والحكماء يسمونهما ميلا طبيعيا والميل الطبيعي لا يوجد في
الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي اذ لو وجد الميل الطبيعي في الجسم المتمكن في حيزه الطبيعي فاما
عن الحيز الطبيعي او الى الحيز الطبيعي وكلاهما محال لامتناع المدافعة عن الحد الطبيعي

ولا لكان المطلوب بالطبع مهروبا عنه بالطبع ولامتناع المدافعة الى الحيز الطبيعي لامتناع طلب
الحاصل ثم الميل قد يكون نفسانيا بان يكون مستفادا من نفس جسم ذي ارادة كاعتماد الانسان
على غيره وقد يكون طبيعيا بان يكون مستفادا من نفس جسم غير ذي ارادة كما في الزق المنفوخ
المسكن في الماء وقد يكون قسريا بان يكون مستفادا من خارج الجسم كما في الحجر المرمي الى اسفل
فان فيه ميلا طبيعيا وميلا قسريا الى اسفل ولذلك كان حركته اسرع مما اذا تحرك بطبعه
وحده الى اسفل وكالانسان المنحدر من الجبل فان الميل الطبيعي والنفساني الى جهة السفل
قد اجتمعا فيه وقد يجتمع الميلان الى جهتين ان فسرنا الميل بالقوة التي توجب المدافعة
لا بنفس المدافعة لان المدافعة الى الشيء الواحد وعنه دفعة واحدة ممتنع ولذلك لا يجوز
اجتماع ميلين الى جهتين اذا فسرناه بما يوجب المدافعة يختلف حال الحجرين المرميين
الى فوق بقوة واحدة في السرعة والبطوء اذا اختلفا في الصغر والكبر لان الميل الطبيعي في
الحجر الكبير اعظم مما في الحجر الصغير وهو الى جهة غير جهة الميل القسري فيكون المعاوقة
من الحركة القسرية في الحجر الكبير اقوى فيكون حركته ابطأ ولقائل ان يقول الميل هو العلة
القريبة للمدافعة لا ينفك المدافعة عنه فلو اجتمع ميلان الى جهتين يلزم اجتماع المدافعة عن
الشيء والى الشيء دفعة واحدة وهو ممتنع وانما حركة الجسم الكبير ابطأ لان المعاوقة فيه اكثر لان
الطبيعي من المعاوقة للحركة القسرية في الجسم الكبير ما في الجسم الصغير من المعاوقة وزيادة
قال والصلابة ممانعة الغامز اقول الصلابة ممانعة الغامز واللين عدم ممانعة الغامز فيكونان
متقابلين تقابل العدم والملكة وقيل الصلابة كيفية تقتضي عدم قبول الغمز الى الباطن فيكون الجسم
بها قوام غير سيال فلا ينتقل عن وضعه ولا يمتد ولا يتفرق بسهولة وانما يكون عدم قبول
الغمز وعدم التفرقة بسبب اليبوسة واللين كيفية تقتضي قبول الغمز الى الباطن ويكون للجسم
بها قوام غير سيال فينتقل عن وضعه ولا يمتد كثيرا ولا يتفرق بسهولة وانما يكون قبول الغمز بسبب
الرطوبة وتماسكه بسبب اليبوسة فيكون الصلابة واللين من الكيفيات الاستعدادية قال الامام
قيل الصلب اللين لا يسمى ومنشأ كل امور ثلثة احدها عدم الانغمار وثانيها السكون وثالثها المقاومة وليس
شيء من الصلابة هي المقاومة لان الهواء المنفوخ في الزق يقاوم وليس بصلب فاذا الصلابة هي
الاستعداد الشديد نحو اللاانفعال وقيل اللين ما يغمز تحت الاصابع فهناك امور ثلثة الحركة
والسكون والاستعداد لقبول الانغمار وليس اللين الاول ولا الاخر فيكون الصلابة واللين كيفيتين
يكون الجسم بهما مستعدا للانفعال وعدمه عن التشكل الخاص والملاسة هي استواء وضع اجزاء
الجسم والخشونة لا استواء وضع اجزاء الجسم بان يكون بعضها ناتئا وبعضها غائرا فعلى هذا

الملاسة والخشونة من مقولة الوضع اذا فسرنا بكيفيتين تابعتين لاستواء وضع الاجزاء ولا استوائه
وهما يكونان من مقولة الكيف قال الثالث في المبصرات اقول المبحث الثالث في خصوص المبصرات
منها اوايل المبصرات وهي التي يكون مبصرة اولا وبالذات وهي اللون والضوء اما الالوان فهي اظهر المحسوسات
ماهية وهلية اي وجودا قال الامام اللون بانواعه متصور تصورا اوليا فلا يمكن تعريفه بحد و
لا رسم والذي قال من ان السواد هيئة قابضة للبصر والبياض هيئة مفرقة للبصر ليكن لان العقلاء
مثلا به عتق لم يدركون المفرقة بين السواد والبياض واستقل ادراكهما فيكون تعريف السواد
والبياض بهما تعريفا بما هو اخفى وقيل انه لا حقيقة لشيء من الالوان اصلا والبياض يتخيل من مخالطة
الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والاجسام
بياض الثلج لان فيه اجزاء صغارا اجمدية خالطها الهواء ونفذ فيه الضوء وكذا البلور المسحوق
ترى ابيض لانا نعلم ان اجزاءه صلبة عند الاجتماع لم ينفصل بعضها عن بعض وموضع شق الزجاج
يرى ابيض والسواد يتخيل من كثافة الجسم وعدم غور الضوء في عمق الجسم والحق ان السواد والبياض
كيفيتان حقيقيتان قائمتان بالجسم في الخارج وما جعل سببا لتخيلهما قد يكون سببا لحدوثهما
في الخارج مع انه منقوض ببياض البيض المسلوق فانه يحس ولا يعقل فيه ما ذكر فانه بعد السلق
صار كثيفا والحس قبل السلق مع انه كان شفافا فان اختلاط الهواء بعد السلق مسبق
لكونه اثقل والسلق دليل عدم مخالطة الهواء وكلبن العذراء وهو دواء يتخذ باللبن يحصل من خل
طبخ فيه المرداسنج حتى يحل فيه ويصفى الى ان يبقى الخل في غاية الصفا فان لبن العذراء يجف بعد
الابيضاض وجفافه يجعله ابيض ليس على قلة الهواء فيه وعلى ان الابيضاض بعد الاسفاض لكن محافل
والمشهور ان اصل الالوان السواد والبياض وباقي الالوان يتركب من السواد والبياض وقيل
اصل الالوان السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود
الالوان مشروط بالضوء وان اللون عند عدم الضوء غير موجود بالفعل بل عند عدم الضوء
يكون الجسم مستعدا لقبول اللون الخاص بعد تحقق الضوء واحتج عليه بانا لا نحس بالالوان في الظلمة
وعدم الاحساس بالالوان في الظلمة اما لعدم الالوان او لمعاوقة الظلمة الاحساس والثاني
باطل لان الظلمة عدم الضوء والعدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض على هذا الاحتجاج بانه
لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصار الالوان فلا نرى الالوان عند عدم الضوء بسبب فقد الشرط لا
بسبب معاوقة الظلمة والحق ان اختلاف الالوان بحسب شدة الضوء حقيقة مخالفة لحقيقة اللون
الحاصل عند ضعف الضوء وهذا يدل على انه عند شدة الضوء ~~حقيقة مخالفة لحقيقة اللون الحاصل~~
انتفى اللون الاول المغاير بالحقيقة للون الثاني وحدث اللون الثاني ولا وجود للقدر المشترك

اما الالوان فاظهر المحسوسات ماهية وهلية وقد قيل البياض يتخيل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة كما في الثلج والبلور المسحوق وموضع شق الزجاج والسواد من كثافة الجسم وعدم غور الضوء فيه والحق ان ذلك قد يكون سببا لحدوثهما والبياض يحس فيما لا يعقل فيه ذلك كالبيض المسلوق ولبن العذراء فانه يجف بعد الابيضاض وهو دليل على قلة الهوائية فيه والمشهور ان اصل الالوان هو السواد والبياض والباقي يتركب منهما وقيل الحمرة والخضرة والصفرة وزعم الشيخ ابو علي ان وجود الالوان مشروط بالضوء لانا لا نحس بها في الظلمة وذكر اما لعدمها او لمعاوقة الظلمة والثاني باطل لان العدم لا يعوق فتعين الاول والاعتراض عليه لم لا يجوز ان يكون الضوء شرط ابصارها لا شرط وجودها عند عدمه

من اللونين الحاصل بالحقيقة ليحقق حصة الحس عند انتفاء الفصل فيحدس من مبدا
الضوء شرط وجود اللون قال وربع الالوان اقول الالوان قد توجد شديدة اذا كانت صرفة
كالسواد الذي لم يخلط به شيء من اجزاء البياض وغيره من الالوان وقد توجد ضعيفة اذا اختلط
اجزاء صغار تضاد بالاختلاط لا تميز الحس بعضها عن بعض كما اذا اختلط الاجزاء البيض
بالاجزاء السود اختلاطا غير ممتنع في الحس فيرى منه الاسود اقل سوادا من السواد
الذي لا يكون كذلك ولما كانت مراتب هذه الاخلاط كثيرة كانت مراتب قوة السواد
وضعفه كثيرة قال واما الاضواء فقيل انها اجسام شفافة اقول اختلفوا في ان الضوء جسم اولا
فذهب المحققون الى ان الضوء ليس بجسم بل هو كيفية مبصرة وقيل ان الاضواء اجسام شفافة
ينفصل عن المضيء لانها متحركة وكل متحرك جسم فالاضواء اجسام اما الكبرى فبينة واما الصغرى
فلان الاضواء منحدرة من المضيء ومنعكسة عما يقابل المضيء لذاته الى غيره وكل منحدر ومنعكس
متحرك واجيب عن الصغرى بانا لا نسلم ان الاضواء متحركة قوله لانها منحدرة ومنعكسة
قلنا لا نسلم ان الضوء منحدر ومنعكس بل الضوء يحصل في قابله المقابل دفعة لكن لما
كان صدوره من شيء عال او شيء في مكان مقابل سبق الى الوهم انه ينحدر وينعكس و
عورض الدليل المذكور بان الاضواء لو كانت اجساما متحركة بمقتضى طباعها لكانت متحركة
الى جهة واحدة لامتناع الحركة بالطبع الى جهتين والكل فلا يحصل الاستضاءة الا من تلك
الجهة وليس كذلك لان الاستضاءة حاصلة من جهتين والكل وايضا لو كانت الاضواء
اجساما فان كانت محجوبة مبصرة سترت ما تحتها وكان الاكثر ضوءا اكثر سترا
لما تحته والواقع بخلافه لان الضوء لا يكون ساترا لما تحته وكلما ازداد كان ما تحته
اظهر وان لم تكن محسوسة لم يكن الضوء محسوسا وهو باطل فان الحس يكذبه
فيه ظ فانه لا يلزم من كون الضوء محجوبا كونه ساترا لما تحته فان كثيرا من الاجسام
المحسوسة لا يكون ساترا لما تحته مثل الزجاج الملون والاولى ان يقال لو كان
الضوء جسما يلزم التداخل او ازدياد حجم الجسم القابل للضوء عند حصول الضوء
فيه واللازم ظاهر الفساد وقيل الضوء هو اللون ومنع بان الضوء قد يحس
دون اللون كما في البلور اذا كان في ظلمة فانه يحس ضوءه دون اللون ولان الضوء
لو كان نفس البياض مثلا لكان البياض لا يشارك السواد في الضوء كما لا يشاركه
في الماهية واللازم باطل لان السواد والبياض قد يشتركان في الضوء مع اختلافهما
في الماهية ثم ان الاضواء منها ما هو ضوء اول وهو الحاصل من مقابلة المضيء لذاته كضوء وجه
الارض بعد طلوع الشمس ويسمى ضياء ان قوي وشعاعا ان ضعف ومن الاضواء ما هو ثان

وهو الحاصل في الجسم من مقابلة المضيء بالغير كالضوء الحاصل على وجه الارض وقت الاسفار وعقيب
غروب الشمس فانه صار مضيئا بالهواء الذي صار مضيئا بالشمس وكالضوء الحاصل على وجه
الارض من مقابلة القمر ويسمى الضوء الثاني نورا ويسمى الضوء الثاني ظلا ان حصل في الجسم من
مقابلة الهواء المكيف بالضوء الذي صار مضيئا بالشمس قوله انا لم نحس به جواب دخل
مقدر تقريره الداخل ان الظل لو كان ضوءا لاحس به كما نحس بضوء الجدار المقابل للشمس
ولضعف الظل وان كان ضوءا لكنه ضعيف والضوء الضعيف لا نحس به قوله لضعف لونه
اشارة الى هذا والضوء الذي يترقرق على الاجسام يسمى لمعانا واللمعان ان كان ذاتيا
يسمى شعاعا كالشمس وان لم يكن اللمعان ذاتيا يسمى بريقا كالمرآة والظلمة عبارة عن عدم
النور اي عدم الضوء عما من شانه الضوء فان الشيء الذي اسفر عنه الضوء صار مظلما فيكون
الظلمة عدم ملكة الضوء وقيل الظلمة كيفية تمنع الابصار ومنع بانه لو كان الظلمة كيفية
مانعة للابصار لوجب ان لا ترى الجالس في ظلمة نارا وهو قد يبصره ضرورة وجود الظلمة
المانعة عن الابصار واللازم باطل ولقائل ان يقول الظلمة التي تحيط بالمرئي هي المانعة عن الابصار
لا الظلمة المحيطة بالرائي قال الرابع في حصر المسموعات اقول المبحث الرابع في حصر المسموعات
وهي الاصوات والحروف وهما غنيان عن التعريف لجلائهما [illegible] والحروف كيفيات تعرض
للاصوات يتميز بها بعض الاصوات عن بعض آخر يشاركه في الخفة والثقل تميزا في المسموع
احترز بالقيد الاخير عن الصوت الطويل والقصير وعن الصوت الملائم وغير الملائم فان كلا
منها قد عرض له صفة يتميز بها عن صوت آخر هو مثله في الخفة والثقل لكن ليس تميزا في المسموع
لان الطول والقصر والملائمة وعدمها ليست مسموعة اما الطول والقصر فلانهما من الكميات
واما الملائمة وعدمها فلانهما [illegible] اولى ان يسمى الصوت باعتبار هذه الكيفية
حرفا لا الكيفية نفسها والحروف تنقسم الى مصوتة وهي التي تسمى بالعربية حروف المد واللين
وهي الالف والواو والياء اذا تولدت من اشباع ما قبلها من الحركات المجانسة لها الفتح للالف
والضم للواو والكسر للياء [illegible] ولا يمكن الابتداء بها في تلك الحالة لانها
ساكنة ولا يمكن الابتداء بالساكن والى صامتة وهي ما عداها اي ما عدا حروف المد واللين
مثلا الباء والطاء [illegible] والمشهور ان السبب الاكثري للصوت تموج الهواء بقرع عنيف
او بقلع عنيف وليس التموج عبارة عن حركة انتقالية من هواء واحد بعينه بان يكون
الهواء الواحد بعينه يحمل الصوت وينقله الى الصماخ بل التموج عبارة عن امر يحدث في
الهواء بتصادم بعد تصادم وسكون بعد سكون ومبدأ التموج [illegible] القرع وهو امساس
عنيف والقلع وهو تفريق عنيف [illegible] القرع والقلع كل منهما يموج الهواء الى ان يبلغ [illegible]

الى ان يلجأ القارع او القالع الى جنبيتها بعنف شديد ويلزم منه انفلات الهواء المتباعد عن
الشكل والتموج الواقعين هناك والقرع والقلع اللذان هما سببا التموج الذي هو سبب قريب
للصوت مشروطا بالمقاومة لا الصلابة فان مع المقاومة يحدث الصوت مع عدم الصلابة
وقلع شيء من القطن غير مصوت لعدم المقاومة والمشهور ان الاحساس بالصوت يتوقف
على وصول الهواء المتموج الحامل للصوت الى الصماخ لان صوت المؤذن على المنارة يميل من جانب
الى جانب عند هبوب الرياح ولان الاحساس بالصوت قد يتخلف عن مشاهدة السبب كما في ضرب
الفاس فانا اذا راينا من البعيد من يضرب الفاس على الخشبة شاهدنا الضرب قبل سماع الصوت
ولان من اخذ انبوبة طويلة ووضع احد طرفيها على فمه وطرفها الآخر على صماخ انسان وتكلم فيه
بصوت عال سمعه ذلك الانسان ولم يسمعه غيره والمشهور ان الصوت محسوس في الخارج اي
موجود في تموج الهواء الخارج عن الصماخ وقيل ان الصوت لا وجود له في الهواء المتموج الخارج
عن الصماخ بل انما يحدث الصوت في السامعة عن ملاصقة الهواء المتموج عند بلوغه الى الصماخ
كما انا لم ندرك الملموس الا حال وصوله الينا لم ندركها المحل الا الملموس من الجهة وصل الينا
والصدى صوت يحصل من انصراف هواء متموج عن جبل او جسم املس فان الهواء اذا
تموج وقاومه صادم كجبل او جدار املس بحيث يصرف هذا الهواء المتموج الى خلف محفوظا
فيه هيئة تموج الهواء الاول احدث من ذلك صوت هو الصدى قال الخامس في حصر الطعوم
اقول المبحث الخامس في حصر الطعوم وهي تسعة باعتبار القابل والفاعل فان الجسم الحامل له وهو
اما لطيف او كثيف او معتدل بين اللطافة والكثافة وله فاعل وهو اما الحرارة او البرودة او الكيفية
المعتدلة بين الحرارة والبرودة ففعل الحرارة في الكثيف المرارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل
الملوحة وفعل البرودة في الكثيف العفوصة وفي اللطيف الحموضة وفي المعتدل بين اللطافة و
الكثافة القبض وفعل الكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف
الدسومة وفي المعتدل التفاهة والتفه يطلق على معنيين مختلفين احدهما ما لا طعم له حقيقة
والثاني ما له طعم في الحقيقة لكن لا يحس بطعمه لشدة تكاثفه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان
فلا يحس بطعم كالنحاس فانه لا يتحلل منه شيء يخالط اللسان فيحس بطعمه اذا احيل في تحليل
اجزائه وتلطيفها احس منه بطعم والتفاهة بهذا المعنى من التي عدت من الطعوم لا الاول
واعلم ان مفردات الطعوم هي هذه التسعة وقد يجتمع في الجسم الواحد طعمان او اكثر فيحس
بطعم غير هذه التسعة اما اجتماع الطعمين فكاجتماع المرارة والقبض في الحضض ويسمى البشاعة
والحضض [illegible] او هو نوع من الاشنان وكاجتماع المرارة والملوحة في السبخة
ويسمى الزعوقة واما اجتماع الاكثر فكاجتماع المرارة والحرافة والقبض في الباذنجان

قال السادس في المشمومات اقول المبحث السادس في المشمومات وهي الروائح المدركة بالشم ولا اسماء
لانواعها الا من جهة الموافقة والمخالفة كالروائح الموافقة للمزاج طيبة والروائح المخالفة للمزاج
منتنة وقد تشتق للروائح من الطعوم المقارنة لها اسم فيقال رائحة حلوة ورائحة حامضة باعتبار
ما يقارنها من الطعوم وسبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المتكيف بالرائحة الى الخيشوم وقيل
سبب الاحساس بالرائحة وصول الهواء المخالط لجزء لطيف متحلل عن ذي الرائحة الى الخيشوم ويبعد
فان المسك اليسير يستحيل ان يتحلل منه اجزاء يحصل منه رائحة منتشرة انتشارا الى مواضع كثيرة
كل واحد منها مثل الرائحة التي احس بها اولا قال واما القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية
اقول لما فرغ من القسم الاول من الكيفيات شرع في القسم الثاني اعني الكيفيات النفسانية وهي الصحة والمرض
والادراك وما يتوقف عليه الافعال كالقدرة والارادة فما كان من الكيفيات النفسانية راسخة سميت
ملكة وما ليس كذلك اي وما ليس براسخ سمي حالا والاختلاف بين الملكة والحال بالعوارض
المفارقة لان الكيفية النفسانية او احدتها حال ثم يصير بعينها ملكة والامور المختلفة
بالفصول يمتنع ان ينقل بعضها الى البعض وبيان الكيفيات النفسانية في خمسة مباحث الاول في الحيوة
الثاني في الادراكات الثالث في القدرة والارادة الرابع في اللذة والالم الخامس في الصحة والمرض المبحث الاول في الحيوة
الحيوة قوة تتبع الاعتدال النوعي وتفيض عنها سائر القوى الحيوانية والمراد بالاعتدال
النوعي ان يكون للنوع مزاج هو اصلح الامزجة بالنسبة اليه وقد رسم الحيوة بانها قوة
تقتضي الحس والحركة المشروطة باعتدال المزاج واستدل الحكيم على مغايرة الحيوة لقوتي الحس
والتغذية بان العضو المفلوج حي لانه لو لم يكن حيا لتعفن وفسد وليس بحساس فتكون الحيوة
غير قوة الحس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ ضرورة كونه ذابلا والنبات مغتذ وليس بحي
فتوجد الحيوة بدون قوة التغذية وتوجد قوة التغذية بدون الحيوة فتكون الحيوة غير قوة
التغذية ومنع قول الشيخ بان الحيوة مغايرة لقوة الحس وقوة التغذية قول العضو المفلوج
حي وليس بحساس وعضو الذابل حي وليس بمغتذ قلنا عدم الاحساس وعدم التغذية
لا يقتضي عدم قوة الحس وعدم قوة التغذية لجواز ان يكون قوة الحس والتغذية موجودة
ومنعها عن الاحساس والتغذي عائق لان القوة ما يوثر بالفعل وح يكون المفلوج
والعضو الذابل ليس فيهما قوة الحس والتغذية ضرورة عدم تاثيرهما بالفعل الا انا نقول لا نم
ان القوة ما يوثر بالفعل بل القوة مبدأ الفعل اعم من ان يكون موثرا بالفعل اولا ولو سلم ان
القوة عبارة عما يوثر بالفعل لزم ان لا يطلق لفظ القوة على ذلك الشيء الذي من شانه ان يوثر
ولم يكن موثرا بالفعل ولا يلزم عدم ذلك الشيء ومنع ايضا ان غاذية النبات يخالف غاذية
الحيوان بالحقيقة والذابل لا يلزم من مغايرة غاذية النبات للحيوة مغايرة غاذية الحيوان للحيوة

وقد شرط الحكماء والمعتزلة بالبنية الصالحة وخالفهم باقي المتكلمين وقالوا البنية ليست شرط
الحيوة والبنية عند الحكماء عبارة عن الجسم المركب من العناصر الاربعة على وجه يحصل من تركيبها
مزاج هو شرط للحيوة وعند المتكلمين البنية عبارة عن مجموع جواهر فردية لا يمكن الحيوان من
اقل منها قال الحكماء الحيوة مشروطة باعتدال المزاج وبالروح وهي اجسام لطيفة متولدة من بخارية
الاخلاط سارية في عروق نبتت من القلب وهي التي تسمى بالشرايين واعتدال المزاج والروح
لا يحصلان بدون البنية ومنع كون الحيوة مشروطة بالبنية واستدل على امتناع اشتراط
الحيوة بالبنية بان الحيوة ان قامت بمجموع اجزاء البنية واتحدت الحيوة كان العرض
الواحد حالا في محال متكثرة وهو مح وان تعددت الحيوة بان يكون في كل جزء من البنية حيوة
على حدة كان قيام كل واحدة منها مشروطا بقيام الاخر بجزء اخر والا لم يكن البنية الصالحة
شرطا في الحيوة واذا كان مشروطا لزم الدور وهو مح وفيه نظر فان الحيوة الواحدة قائمة
بمجموع الاجزاء من حيث هو مجموع ولا يلزم قيام العرض الواحد بمحال متكثرة والموت
عدم الحيوة عما من شانه الحيوة والاولى ان يقال عدم الحيوة عما وجدت فيه الحيوة فيكون
التقابل بينهما تقابل العدم والملكة وقيل الموت كيفية تضاد الحيوة لقوله تع خلق الموت والحيوة
والعدم لا يخلق ومنع بان المعنى بالخلق التقدير ولا يجب كونه وجوديا لان العدمي
مقدر ايضا قال الثاني في الادراكات اقول المبحث الثاني في الادراكات الادراك غني عن التعريف
لانه من الوجدانيات والوجدانيات انفسها حاصلة عند النفس وحصول نفس حقيقة الشيء
اقوى في التصور من حصول الشبح والمثال فلهذا الصفات النفسانية والوجدانيات اقوى
في التصور من الامور الخارجية عن النفس فان التصور الصفات النفسانية لحصول حقيقتها
وتصور الامور الخارجية عن النفس لحصول امثالها وصدق البديهي على التصور صدق
اللازم البين الذي يحصل جزم العقل بصدقه على الملزوم عند تصور اللازم مع الملزوم
فان صدق البديهي على التصور ليس صدق الذاتي ولا صدق العرض المفارق ولا صدق
اللازم بتوسط قال الشيخ اذا كان متصورا بالبديهة يلزم من تصوره تصور معنى البداهة
جزم العقل بانه بديهي من غير احتياج الى وسط فلا يتوقف على برهان بل قد يحتاج الى تنبيه فان
الوهم منازع للعقل صار مانعا عن مقتضاه فيحصل اضطراب في عقلاء العقل شبهة فيحتاج
الى تنبيه ليخلص عن شوب الوهم الى صرف العقل فالمذكور على سبيل التنبيه وان كان على صورة البرهان
لا يناقض ولا يعارض نعم قد يقصر فهم المنبه عن ارادة التنبيه على الوجه المستقيم فيوقع
على وجه بين حاصل بحسب الفطرة او بالكسب وقد يقصر فهم المنبه عن فهم المراد من تنبيه فيشتغل
الى آخر حتى يقف على حقيقته اللهم الا ان يقصر مطلقا فينبغي ان يهجر وكل ميسر لما خلق له قال الشيخ

في الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك يشاهدها ما به يدرك مبدأ
تعريف للادراك بحسب اللفظ ولذلك لم يتحاش فيه عن ايراد المدرك ولم يلزم من اخذ المشتق
تعريف المشتق منه ههنا تعريف بالاخفى لان نفس مدلول الادراك يكون ابين من مخصص به غير شامل
لسائر الصفات النفسانية وهو تمثل الحقيقة على الوجه المشاهد ولم يكن نفس الادراك
مذكورا المدرك فلا يلزم التعريف بالاخفى وهذا التعريف يعين المعنى المسمى بالادراك الكلي يشترك
فيه العقل والوهم والتخيل والاحساس والشيء المدرك اما نفس المدرك او غيره وغيره
اما غير خارج عنه او خارج عنه والخارج عنه اما مادي او غير مادي وهذه اقسام
اربعة والاولان منها ادراكها بحصول نفس الحقيقة عند المدرك الاول بدون حلول والثاني
بالحلول والاخران لا يكون ادراكهما بحصول نفس الحقيقة الخارجية بل بحصول مثال الحقيقة
سواء كان الادراك مستفادا من الخارجية او الخارجية مستفادة من الادراك والثالث ادراكه بحصول
صورة منتزعة عن المادة مجردة عنها والرابع لم يفتقر الى انتزاع عن المادة ضرورة كونه غير مادي
فهو اذن سواء ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك مساو للجميع يعني يشمل كلا عند كلا اذا احضر
منتصبا عنده بنفسه او بمثاله فالانتصاب بنفسه يتناول الاولين وبمثاله يتناول الآخرين
وقوله عند المدرك اعم من ان يكون بالحلول فيه او في آلته او بدون الحلول فان الحضور
عند المدرك يشملها والادراك يعرض له اضافتان احدهما الى الادراك والاخرى الى
المدرك فلهذا العرض اذكر مبان التعريف وبسبب عروض الاضافتين يكون للادراك والمدرك
مصاديق والادراك ينقسم الى ادراك بغير آلة بان يكون المدرك بذاته يدرك والى ادراك بآلة
وللتنبيه على القسمين ذكر قوله يشاهدها ما به يدرك فان كان يدرك بغير آلة فما به يدرك
هو ذات المدرك فيشاهدها الذات وان كان يدرك بآلة فما به يدرك هو الآلة فيشاهدها الآلة و
المراد بالمشاهدة الحضور فقط فهذا مع ما قيل المشاهدة نوع من الادراك فيكون اخص منه
فيكون التعريف بالاخفى وكذا ما قيل انه يلزم منه ان يكون الآلة هي المدرك اذ حينئذ فان الحضور
عند ما به يدرك غير كاف في الادراك فان الحاضر عند الحس الذي لا يلتفت اليه النفس
لا يكون مدركا فان الادراك ليس حضور الشيء عند الآلة فقط بل حضوره عند المدرك الحضوري
عند الآلة ان كان ما به يدرك الآلة لا ان يكون حاضرا مرتين احدهما عند المدرك والاخرى
عند الآلة فالنفس هو المدرك ولكن بواسطة الحضور عند الآلة ان كل ما به يدرك الآلة و
الحضور عند المدرك علم من قوله هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك والحضور عند
الآلة علم من قوله يشاهدها ما به يدرك ثم الادراك اما ان يكون ظاهرة كاحساس المشاعر
الخمس اللمس والسمع والبصر والشم والذوق واما ان يكون باطنة كالعقل والوهم والتخيل

عند خ

اجيب

والمدركات الباطنة تنقسم الى تصورات وتصديقات وذلك لانه اما ان يلحق الادراك حكم
او لا يلحقه حكم والاول هو التصور والثاني هو التصديق وقد اشير في صدر الكتاب ان قسمة العقل
الى التصور والتصديق لا تنفي عدم انقسام غير العقل من الادراكات الى التصور والى التصديق ثم التصديق
اما ان يكون جازما اي مانعا احتمال النقيض او لا يكون جازما والاول اي الجازم اما ان يكون
لموجب اي لدليل او لا يكون لموجب الثاني اي الذي لا يكون لموجب هو التقليد والاول اي
الذي يكون لموجب اما ان يحتمل متعلقه النقيض بوجه سواء كان في الخارج او عند الذاكر تشكيك
مشكك او هو العلم والمراد بالمتعلق النسبة الثبوتية التي هي طرف في التصديق اي المحكوم عليه وبه التي
يرد عليها الايجاب والسلب والثاني اي التصديق الذي لا يكون جازما ان كان متساوي الطرفين
فهو الشك وان لم يكن متساوي الطرفين فالراجح هو الظن والمرجوح هو الوهم والتصور اي
تصور الشيء الخارج عن النفس هو وجود صورة المعلوم عند العالم والذي يدل على
وجود هذه الصورة في العقل انا نتصور المعدوم ونميزه عن غيره وهو غير ... الا بتحقق الامر
الوجودي وليس للمعدوم وجود في الاعيان فتعين ان يكون في الذهن واعترض عليه بانه
لو كان التصور وجود المعلوم في العالم لوجب ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما
ومستديرا عند تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة والحق انهم ان
ارادوا بالصورة ما يشبه المتخيل في المرآة فيحتمل ان يكون التصور وجود صورة المعلوم
عند العالم فانه ح يكون التصور هو وجود مثال المعلوم في العالم والمثال يغاير في كثير
من الاحكام لماله المثال واذا كان كذلك لم يلزم ان يكون الذهن حارا وباردا ومستقيما
ومستديرا وانما يلزم ذلك لو كان تصور الحرارة والبرودة والاستقامة والاستدارة
هو حصول نفس ماهيتها وليس كذلك بل الحاصل مثالها وان ارادوا بالصورة ما
يشارك الخارجي في تمام الماهية فباطل لان الصورة عرض لانها موجودة في موضوع والمتصور
قد يكون جوهرا كالاجسام وانواعها فتأمل فيه والشيء قد يتصور نفسه اعتراض آخر على
ان التصور هو وجود صورة المعلوم في العالم لانه يلزم اجتماع المثلين والملازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان الشيء قد يتصور نفسه كتصورنا انفسنا فلو كان التصور وجود الصورة
المعلوم في العالم لزم من تصور الشيء نفسه وجود صورة الشيء في نفسه فيحصل فيه مثلان فيلزم اجتماع
المثلين لا يقال الشيء اذا تصور نفسه يكون العاقل والمعقول واحدا فان العاقل هو الذي حضر عنده
ماهية مجردة والمعقول هو الذي حضر عند ما ... واذا كان ذا تصور الشيء نفسه لم يلزم اجتماع
المثلين لانا نقول حضور الشيء عند نفسه محال بالضرورة فلا بد من اجتماع المثلين او القول
بان التصور ليس هو حصول المعلوم في العالم وقيل ان العلم امر اضافي وهو تعلق

خاص بين العالم والمعلوم فيتعدد العلم بتعدد المعلومات اذ لا يلزم من تعلق الصفة بامور متكثرة
تكثر الصفة اذ يجوز ان يكون للشيء الواحد تعلقات بامور متعددة اعلم ان علم الله تعالى بذاته نفس ذاته فالعالم
والمعلوم والعلم واحد وهو الموجود الخاص وعلم غير الله تعالى بذاته وبما ليس خارجا عن ذاته هو حصول
نفس المعلوم في العلم بذاته العالم والمعلوم واحد والعلم وجود العالم والمعلوم والوجود زائد فالعلم
غير العالم والمعلوم مما ليس خارجا عن العالم من احواله غير العالم والمعلوم ايضا غير العالم محقق
في كلا الامرين واحد في التالي الاتحاد وفي الثاني بالذات والعلم بالشيء الذي هو خارج عن العالم
عبارة عن حصول صورة مساوية للمعلوم فيتحقق اربعة امور عالم ومعلوم وعلم وصورة
فالعلم حصول صورة المعلوم في العالم ففي العلم صورة وحصول تلك الصورة واضافة الصورة
الى الشيء المعلوم واضافة الحصول الى الصورة وفي العلم بالاشياء الغير الخارجة عن العالم حصول
نفس ذلك الشيء الحاصل واضافة الحصول الى نفس ذلك الشيء ولا شك ان الاضافة في جميع الصور
عرض لانها تكون موجودة في موضوع واما نفس حقيقة الشيء في الاشياء الغير الخارجة عن العالم
تكون جوهرا ان كان المعلوم ذات العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة موجودة لا في موضوع ضرورة
كون ذات العالم كذلك وعرضا ان كان المعلوم حال العالم لانه حينئذ تكون تلك الحقيقة قائمة بذات
العالم فتكون عرضا واما الصورة في العلم بالاشياء الخارجة عن العالم فان كانت صورة العرض
بان يكون المعلوم عرضا فهو عرض بلا شك ضرورة صدق حد العرض عليه تكون موجودة في
موضوع وان كانت صورة الجوهر بان يكون المعلوم جوهرا فعرض ايضا لكن فيه شبهة اما انه
عرض فلصدق حد العرض عليه واما الشبهة فلان المعقول الذي هو جوهر جوهريته ذاتية
فماهيته من حيث هي جوهرية ماهيته من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية منه لان انتساب الماهية
الى الوجود الذهني والخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية واذا كانت ماهية المعقول
محفوظة في الصورة العقلية والماهية من حيث هي لذاتها جوهر تكون الصورة العقلية ايضا
جوهرا فلا تكون عرضا اذ يمتنع ان يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا وعرضا والجواب انا لا نسلم ان
الماهية من حيث هي محفوظة في الصورة العقلية قوله لان انتساب الماهية الى الوجود
الذهني والى الوجود الخارجي لا يوجب الاختلاف في نفس الماهية قلنا مسلم ولكن
لا نسلم ان المنتسب الى الوجود الذهني هو ماهية المعلوم بل شبحها ومثالها والشبح والمثال
لذلك الشيء مغاير له وان كان مطابقا له على معنى ان الحاصل من الشيء في العقل هو عين الشيء
واذا كانت الصورة العقلية مغايرة لماهية المعقول لا يلزم من جوهرية ماهية المعقول
جوهرية الصورة العقلية فلا يكون الشيء الواحد بعينه جوهرا او عرضا واما الحصول سواء
كان حصول صورة الشيء المعلوم او حصول نفس الشيء المعلوم فهو من حيث انه حصول

ليس بجوهر ولا عرض اذ لا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه ماهية يكون وجودها لا في موضوع
او في موضوع لانه بهذا الاعتبار وجود الماهية ذات وجود باعتبار ان الوجود اضافي نعم مفهوم
عرض له وجود في العقل يكون عرضا لانه حينئذ يصدق عليه حد العرض اذ يصدق عليه موجود في موضوع
هكذا ينبغي ان يتصور العلم حتى يندفع الشبهات الواردة عليه قال فرعان على القول بالصورة اقول
فرعان على القول بان العلم هو حصول صورة المعلوم في العالم الاول ان الصورة العقلية اي المجردة
عن الغواشي الغريبة واللواحق المادية التي لا تلزم ماهية الشيء عن ماهيته الحاصلة في العقل تفارقها
الخارجية المقترنة باللواحق المادية من حيث ان الصورة الخارجية محسوسة في الخارج ومتمانعة
لان المادة اذا حلت فيها صورة امتنع ان تحل فيها صورة اخرى مثلها وفي ان الصورة الخارجية
ممتنعة الحلول في مادة ما هي اصغر منها وفي ان الصورة الخارجية منقسمة لحدوث صورة مثلها
منها كما في الكون والفساد بخلاف الصورة العقلية فانها غير محسوسة وغير متمانعة فانه يجوز ان يحل
في القوة العاقلة صورة متعددة وغير ممتنعة الحلول فان الصورة الصغيرة والكبيرة يجوز حلولها
في العاقلة والصورة العقلية غير منقسمة لحدوث ما هو اقوى منها في العاقلة الفرع الثاني الصور
العقلية كلية لا على معنى انها كلية في انفسها من حيث هي في العقل فانها بهذا الاعتبار صور
جزئية في نفوس جزئية فهي بهذا الاعتبار تكون جزئية بل الصور العقلية كلية لان المعلوم بها كالمثال
مثلا الصورة الانسانية في العقل كلية لان المعلوم بها هو الانسان من حيث هو كلي لا انها صالحة لان
يكون يشترك فيها كثيرون او الصور العقلية كلية لان نسبتها الى كل واحد من افراد ذلك النوع على سواء
على معنى انها اذا سبق الى النفس اي واحد من تلك الافراد تقع عنه صورة الصورة واذا سبق
واحد منها الى النفس بعد هذه الصورة لم يكن لما عداه اثر في النفس بصورة اخرى ولو سبق الى
النفس غير الذي فرضنا اولا لكان الاثر الحاصل منه هو تلك الصورة بعينها فالصورة العقلية بهذا الاعتبار
من الكل والعلم الاجمالي يتعلق بامور متعددة باعتبار شامل لها وهو مبدأ تفاصيل تلك الامور
كما اذا علمت مسئلة ثم غفلت عنها ثم سئلت عنها فانه يحضر عندك حالة بسيطة هي مبدأ تفاصيل
تلك الامور والتفصيلي يتعلق باعتبار كل واحد من تلك الصور والامور كعلمك باجزاء الماهية المركبة
على وجه يكون كل جزء منها متصورا على حدة متميزا بعضها عن البعض في العقل فاذا كان الكل متصورا
بوجه شامل للجميع على ان يكون وجود الجميع واحدا يكون العلم بالاجزاء اجماليا وايضا العلم فعلي بان
تكون صورة العلم الى العالم فصار صورة العقلية سببا لوجود المعلوم في الاعيان كما اذا
تصورت شكلا فعلته وانفعالي بان يستفاد الصورة العقلية من الوجود في الاعيان كما اذا
شاهدت شيئا فعقلته كما اذا شاهدت السماء فتستفيد صورة السماء قال اقول مسئلة اي
في مراتب الادراكات مسئلة في مراتب النفس التي بحسب تكمل جوهرها عقلا بالفعل

ومن اربع مراتب المرتبة ا استعداد العقل وهي قوة استعدادية من شانها المعقولات
العقل الهيولاني تشبيها بالهيولى الاولى الخالية في ذاتها عن جميع الصور المستعدة لقبولها
وهي حاصلة لجميع افراد الانسان في مبدأ فطرتهم و ٢ قوة اخرى تحصل لها عند حصول البديهيات
باستعمال الحواس في الجزئيات فتتهيأ لاكتساب النظريات اما بالفكر او بالحدس وتسمى العقل بالملكة
وهي مناط التكليف و ٣ هي القوة التي لها ان تحصل النظريات المفروغ عنها كالمشاهدة متى
شاءت من غير افتقار الى اكتساب وتسمى العقل بالفعل و ٤ كمال وهو ان تستحضرها وتلتفت اليها
مشاهدة متمثلة في الذهن وتسمى العقل المستفاد قال الثالث القدرة والارادة اقول
المبحث الثالث في القدرة والارادة القدرة صفة تؤثر وفق الارادة والارادة ميل يعقب اعتقاد
النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر واعلم ان الافعال الاختيارية لها مباد اربعة
الاول التصور الجزئي للشيء الملائم او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون
جزئيا لان التصور الكلي نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا يلزم ترجيح
احد الامور المتساوية على الباقية وعلى جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير
المتناهية الثاني شوق ينبعث عن ذلك التصور اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا
يقينا او ظنا ويسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان كان ذلك الشيء مولما او ضارا يقينا او
ظنا ويسمى غضبا الثالث الارادة او الكراهة وهي الميل الحاصل عقيب اعتقاد النفع والميل
الحاصل عقيب اعتقاد الضرر والذي يدل على مغايرة الارادة والكراهة للشهوة والغضب كونه
مريدا لتناول ما لا يشتهيه وعند وجود الارادة والكراهة للشهوة والغضب يترجح احد طرفي
الفعل والترك اللذين نسبتهما الى القادر عليهما بالسوية الرابع القدرة وهي القوة المنبثة
في العضلة ويدل على مغايرتها لسائر المبادي كون الانسان المشتاق المريد غير قادر على
تحريك الاعضاء وكون القادر على ذلك غير مشتاق ولا مريد وقيل القدرة مبدأ الافعال
المختلفة فالقوة الحيوانية قدرة وفاقا لانها صفة تؤثر وفق الارادة ومبدأ الافعال المختلفة
والقوة الفلكية عند من يجعلها شاعرة قدرة على الاول لانها تؤثر وفق الارادة وليست بقدرة
على الثاني لانها لا تكون مبدأ للافعال المختلفة والقوة النباتية قدرة على الثاني لانها مبدأ
للافعال المختلفة وليست بقدرة على الاول لانها ليست تؤثر وفق الارادة والقوة العنصرية
ليست بقدرة لا على الاول لانها لا تؤثر وفق الارادة ولا على الثاني لانها ليست مبدأ الافعال المختلفة
والقدرة غير المزاج لان المزاج كيفية متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فيكون من جنس
الكيفيات الاربع فيكون تاثيره من جنس تاثير الكيفيات الاربع والقدرة ليست كذلك فان تاثيرها النقل [illegible]
مبدأ الفعل مطلقا سواء كان الفعل مخالفا او غير مخالف بشعور وارادة او لا فصار [illegible]
والحيوانية وقد سميت القوة

بانها

القدرة صفة تؤثر وفق الارادة وهي ميل يعقب اعتقاد النفع كما ان الكراهة نفرة تعقب اعتقاد الضرر

٥٧

بانها مبدأ التغيير في اخر من حيث هو اخر وفائدة القيد الاخير ان الشيء الواحد لما صار
مبدأ التغير في نفسه كالطبيب اذا عالج نفسه لكن من حيث انه معالج فيكون تاثيره في
الغير من حيث هو اخر لا في نفسه وقد يقال القوة لامكان الشيء مجازا فان القوة التي هي قسيمة الفعل
امكان الشيء مع عدم حصوله بالفعل والامكان جزء من معناها فاطلاق القوة لامكان الشيء
مجاز تسمية الجزء باسم الكل والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير روية وفكر
والفرق بين الخلق والقدرة ان نسبة القدرة الى الضدين على السواء فانها صالحة للضدين
فانها اذا انضم اليها ارادة احد الضدين يحصل بها واذا انضم اليها ارادة الضد الاخر يحصل
بها بخلاف الخلق فانه لا يكون نسبته الى الضدين على السواء فان الخلق لا يكون صالحا
لما يقع به الضدان بل يكون صالحا لاحد الضدين فقط ومن منع كون القدرة نسبتها الى
الضدين على السواء اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير فانه اذا كانت القدرة
هي القوة المستجمعة لشرائط التاثير اي مجموع الامور التي يترتب عليها الاثر فلا شك ان القدرة
ليست بصالحة لان يقع به الضدان لانها لو كانت صالحة للضدين لوقع بها الضدان
لوقوع الاثر عند العلة التامة ولاجل انه اراد بالقدرة القوة المستجمعة لشرائط التاثير زعم
ان القدرة مع الفعل ضرورة وجود الاثر عند وجود العلة التامة والمحبة ترادف الارادة فمحبة
الله تعالى للعباد ارادة اكرامهم ومحبة العباد له تعالى ارادة طاعته وقد يطلق
المحبة على تصور كمال من لذة او منفعة او مشاكلة وذلك كمحبة العاشق لمعشوقه والمنعم
عليه للمنعم والوالد للولد والصديق لصديقه واما محبة الله تعالى عند العارفين فهو تصور
الكمال المطلق فيه والرضا من العباد ترك الاعتراض والرضا من الله تعالى ارادة الثواب
والعزم جزم الارادة بعد التردد الحاصل من الدواعي المختلفة الناشئة عن الاراء العقلية
وعن الشهوات والنفرات المتخالفة فان لم يحصل ترجيح لطرف حصل التحير وان حصل
العزم قال الرابع اللذة والالم اقول المبحث الرابع في اللذة والالم كل من اللذة
والالم بديهي التصور لانهما من الوجدانيات وقد عرفت ان الوجدانيات لا تحتاج
حصولها الى نظر وفكر وقول الحكماء اللذة ادراك الملائم والالم ادراك المنافر فيه نظر فانا
نجد من انفسنا عند الاكل والشرب والوقاع حالة مخصوصة ونعلم ايضا انا ندرك هذه الاشياء
الملائمة ولا نعلم ان تلك الحالة المخصوصة هل هي نفس هذا الادراك او لازمة او ملزومة او لا لازمة
ولا ملزومة ولا يمكن [illegible] بان انها نفس هذا الادراك [illegible] فيكون [illegible] لان هذه
[illegible] للقائل ان يقول [illegible] اسم اللذة [illegible] لهذا الادراك فلا منازعة
فيه لكن لم قلت ان الحالة المخصوصة التي نجدها من النفس

وقد يقال لامكان الشيء مجازا والخلق ملكة تصدر بها عن النفس افعال بسهولة من غير روية والفرق بينه وبين القدرة ان نسبة القدرة الى الضد سواء ومنع ذلك اراد بها القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولهذا زعم ان القدرة مع الفعل والمحبة ترادف الارادة [illegible]

من الحس هي نفس الادراك ولا شك ان هذا المطلوب لا يتحقق بهذا الوجه وتقدير مغايرة الحال المخصوصة
فاللذة كلاهما اي الحال المخصوصة والادراك او احدهما فلا يحصل الجزم بان اللذة هي الادراك
وقد رسم الشيخ في الاشارات اللذة بحسب اللفظ بانه ادراك ونيل لوصول ما هو كمال وخير عند المدرك
من حيث هو كمال وخير والالم بانه ادراك ونيل لوصول ما هو آفة وشر عند المدرك من حيث هو آفة وشر
والادراك مما سبق تعريفه والنيل الوجدان ولم يقتصر على الادراك لان ادراك الشيء قد يكون لحصول
شبحه ومثاله والنيل لا يكون الا لحصوله نفسه واللذة لا يتحقق بحصول مثال اللذيذ بل يتحقق بحصول
نفسه وانما لم يقتصر على النيل لان اللذة لا يتحقق بدون الادراك والنيل لا يدل عليه الا بالالتزام وانما
ذكرهما اذ لم يوجد لفظ دال على مجموعهما بالمطابقة وقدم الادراك لانه الدال الحقيقي واتى بالمخصص
الدال عليه بالمجاز وانما قال لوصول ما هو عند المدرك ولم يقل لما هو عند المدرك لان اللذة ليس
من ادراك اللذيذ فقط بل ادراك وصول الملتذ الى اللذيذ وانما قال لما هو عند المدرك كمال وخير
لان الشيء قد يكون كمالا وخيرا بالقياس الى الشيء وهو لا يعتقد كماليته وخيريته فلا يلتذ به
وقد لا يكون كمالا وخيرا بالنسبة اليه وهو يعتقد كماليته وخيريته فيلتذ به والمعتبر في الالتذاذ
كماليته وخيريته عند المدرك لا في نفس الامر والكمال والخير شيء واحد هو الكمال والخير بالقياس الى الغير
ومعناهما ما هو حاصل لما من شانه ان يكون ذلك الشيء حاصلا له اي مناسبا له وملائما
والفرق بين الكمال والخير بالاعتبار فان ذلك الشيء الحاصل المناسب من حيث انه اقتضى براءة
ما من القوة للشيء الحاصل له كمال ومن حيث انه مؤثر خير وانما ذكرهما لتعلق معنى اللذة بهما
واخر الخير لافادته التخصيص لذلك المعنى وانما قال من حيث هو كمال وخير لان الشيء قد يكون
كمالا وخيرا من وجه دون وجه والالتذاذ به يختص بالوجه الذي هو كمال وخير منه اي من ذلك
الوجه فهذه ماهية اللذة ومقابلها ماهية الالم ويعرف فائدة القيود بمعرفة فائدة
القيود ههنا وزعم محمد بن زكريا الطبيب ان اللذة رفع الالم والعود الى الحالة الطبيعية
وسبب هذا الظن وضع ما بالعرض مكان ما بالذات لان اللذة لا يتم لنا الا بالادراك والادراك
الحسي وخصوصا اللمسي انما يحصل بالانفعال عن الضد فاذا استقرت الكيفية لم يحصل
الانفعال فلم يحصل الشعور فلم يحصل اللذة فلما لم يحصل اللذة الا عند تبدل الحالة الطبيعية
ظن ان اللذة بعينها هي ذلك الانفعال وهو باطل فانه اذا وقع بصر الانسان على وجه مليح ملتذ
بالنظر اليه مع انه لم يكن له شعور بذلك الوجه قبل ذلك حتى يحصل تلك اللذة خالصا عن الم
الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان بالوقوف على مسئلة لذة عظيمة من غير حضور سابق
حتى يحصل تلك اللذة دفع الم الشوق اليه وكذلك قد يحصل للانسان لذة عظيمة بالعثور على الكنز
بلا حصول سابق **قال** المجلس **اقول** البحث الخامس في الصحة والمرض الصحة حالة او ملكة بها يصدر

الا فقال

في الادراك

الافعال عن موضوعها سليمة والمرض خلافها اي حالة او ملكة بها يصدر الافعال عن موضوعها غير سليمة فلا
واسطة لانه يعتبر كون الموضوع الواحد بالنسبة الى الفعل الواحد في الوقت الواحد بحيث يكون سليما او لا
يكون فلا واسطة بين الصحة والمرض ومن اثبت الواسطة بينهما عنى بالمرض كون الحي بحيث يختل جميع
افعاله وبالصحة كون الحي بحيث يسلم جميع افعاله وبينهما واسطة وهو كونه بحيث يسلم بعض افعاله دون
بعض او في بعض الاوقات دون بعض واما الفرح والحزن والحقد واشباه ذلك مثل الغضب والغم
والخجل والهم فغنية عن البيان لان كل واحد يدرك بالضرورة حقائق هذه الامور وعلمها عن غيرها
مستغنى عن التعريف وهذه الكيفيات تابعة للانفعالات خاصة بالروح الذي في القلب وتلك الانفعالات
تشتد وتضعف بحسب الاستعداد للانفعال وضعفه **قال** واما القسم الثالث وهو الكيفيات المختصة
بالكميات **اقول** لما فرغ من القسم الثاني من الكيفيات شرع في القسم الثالث منها وهو الكيفيات المختصة بالكميات
اي التي تعرض للكم بالذات اولا وهو واسطة الكميات لغيرها والكيفيات المختصة بالكميات اما ان يكون
عارضة للكميات المتصلة اي التي من شانها ان يتركب مع غيرها واما ان يكون عارضة لا وحدها كالكون حركة عنها
ومع غيرها اما الكيفيات العارضة للكميات وحدها فاما ان يكون عارضة للكميات المتصلة كالاستقامة والاستدارة
والانحناء والشكل والاستقامة هي كون الخط بحيث ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على البعض
على جميع الاوضاع والانحناء خلافه فانه كونه بحيث لا ينطبق اجزاؤه المفروضة بعضها على جميع الاوضاع
كاجزاء المفروضة القوس فانه اذا جعل مقعر احد الجزئين في محدب الاخر لم ينطبق احدهما على الاخر واما
على غير هذا الوضع فلا ينطبق والاستدارة كون السطح بحيث يحيط به خط واحد يفرض في داخله نقطة
يساوي جميع الخطوط المستقيمة الخارجة منها اليه والشكل هيئة احاطة الحد والحدود بالجسم
واما ان يكون عارضة للكميات المنفصلة كالزوجية والاولية وهي كون العدد بحيث لا يعده غير الواحد
كالثلثة والخمسة والسبعة والتركيب وهو كون العدد بحيث يعده غير الواحد كالاربعة التي يعدها
الاثنان والستة التي يعدها الثلاثة والاثنان واما الكيفيات التي تركب عنها ومع غيرها فكالخلقة
المركبة من الشكل واللون **قال** واما القسم الرابع **اقول** لما فرغ من القسم الثالث شرع في القسم الرابع وهو
الكيفيات الاستعدادية وهي الاستعدادات المتوسطة بين طرفي النقيض اي الانفعال واللاانفعال
وهو القبول فان كان الاستعداد شديدا نحو اللاقبول واللاانفعال كالصلابة والمصححة سمي
قوة وان كان الاستعداد شديدا نحو القبول والانفعال سمي ضعفا ولا قوة كاللين والمراضية
قال الفصل الرابع **اقول** لما فرغ من الفصل الثالث في الكيف شرع في الفصل الرابع في
الاعراض النسبية وهي السبع الباقية الاين والاضافة ومتى والوضع والملك وان يفعل وان
ينفعل وذكر في هذا الفصل مباحث الاول في اثباتها الثاني في الاين الثالث في الاضافة المبحث الاول
في اثبات الاعراض النسبية اي وجودها انكر اثبات الاعراض النسبية جمهور المتكلمين وقالوا الاعراض النسبية
لا وجود لها في الخارج الا الاين واحتجوا على ان الاعراض النسبية

لا وجود لها في الخارج لانها لو وجدت لاعراض النسبية في الخارج لو جدت في محالها وحصولها في
محالها نسبة بينها وبين محالها وتلك النسبة ايضا في المحل وكانت ايضا عرضا ذاتها وكذلك الى غير النهاية
حاصلة في المحل ويكون حصولها في المحل زايدا عليه ويلزم التسلسل اعلم ان هذه المقولات السبع
لو كانت نسبا لكانت انواعا لجنس عال ولم يكن اجناسا عالية فيكون الاجناس العالية من الاعراض
كم وكيف ونسبة والسبع الباقية انواع مندرجة تحت النسبة ومن جعل السبع اجناسا عالية لم يجعل
ما يدخل تحت النسبة في ذاتها بل ربما تعرض النسبة لها لانها اضافة فان مفهومها النسبة وسيدعيه تكرار النسبة
واحتج الحكماء على ان الاعراض النسبية موجودة في الاعيان بان الاعراض النسبية تكون في الاعيان ولا بالفرض
ولا اعتبار مثلا كون السماء فوق الارض امر حاصل سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد
فهو اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم تكن فان الشيء قد لا يكون فوقا ثم
يصير فوقا فالفوقية التي حصلت بعد العدم لا تكون عدمية والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال
فالفوقية امر ثبوتي وليست هي ذات الجسم لان ذات الجسم من حيث هي غير معقول القياس الى الغير
ومن حيث هو فوق معقول القياس الى الغير وهو نقض احتجاج الحكماء بالفناء والمضي يقرير
النقض ان احتجاج الحكماء لو كان صحيحا يلزم ان يكون الفناء والمضي عرضين موجودين في
الاعيان واللازم باطل ولا يلزم ان يكون وصف الفناء والمضي عرضا حقيقيا قائما بالفاني والماضي
حال عدمهما فيكون الموجود قائما بالمعدوم وهو محال اما الملازمة فانا نحكم على الامس بانه فان ماض
سواء وجد الفرض والاعتبار اولم يوجد فهما اذن من الخارجيات وليسا من الاعدام لانهما حصلا
بعدما لم يكن فان الامس قد لا يكون فانيا وماضيا ثم يصير فانيا وماضيا فالحق بالفناء والمضي
الا ان حصلا بعد العدم لا يكونان عدميين والا لكان نفي النفي نفيا وهو محال فالفناء والمضي
ثبوتيان وليسا بماهية الامس اليوم لعدم حصولهما عند حصول ذلك اليوم فهما عرضان موجودان
واعلم ان كون الشيء عقليا كفوقية السماء ليس كونه فرضيا فان فوقية السماء ليس بالعرض بل العقل
هو الذي يجب ان يحدث في العقل اذا عقل العقل ذلك الشيء كفوقية السماء اما الفرض فهو الذي
يفرضه العارض وان كان محالا والذهني يشمل الفرضي والعقلي ويجب ان يفهم كل واحد منهما
لئلا يقع بسبب الاشتباه غلط **قال** الثاني في الاين **اقول** المقولة الثالثة في الاين وكان هو حصول
الجسم في المكان وبعضهم انما هو نسبة الجسم الى المكان الذي هو فيه فان نسبة الى المكان من لوازمه
لوازمه لا انه نفس النسبة الى المكان وسمى المتكلمون الاين كونا وقالوا حصول الجوهر في حيز بعد ان
كان في مكان واحد سكون وحصول الجوهر آنين في مكانين حركة فحدوث الجوهر اول حدوثه لا حركة
ولا سكون لخروجه عن حديهما وهذا الحد للحركة والسكون مبني على القول
بالجوهر الفرد وتتالي الآنات وتتالي الحركات الافراد
الغير المتجزية وقال الحكماء الحركة كمال اول لما هو بالقوة

من جهة ما هو بالقوة ويتبين من هذا الحد ان الحركة امر ممكن الحصول للجسم فيكون حصول الحركة
كمالا لان كمال الشيء ما يكون فيه بالقوة ثم يخرج الى الفعل والحركة كذلك والحركة تشارك ساير
الكمالات من هذه الجهة وتفارق الحركة غيرها من الكمالات من حيث ان حقيقة الحركة التحرك
المتأدي الى الغير وما كان كذلك فله خاصيتان احديهما انه لا بد هناك من مطلوب متوجه
اليه ممكن الحصول ليكون التأدي تأديا اليه فيكون حصول ذلك الغير المتأدى اليه كمالا ثانيا
وثانيهما ان ذلك التوجه ما دام كذلك فانه بقي منه شيء بالقوة فان المتحرك انما يكون متحركا بالفعل
اذا لم يصل الى المقصد لانه اذا وصل الى المقصد كان وصولا لا توجها وما دام كذلك فقد
بقي منه شيء بالقوة فالحركة حال حصولها بالفعل يتعلق بقوتين احديهما قوة الثاني والثاني قوة
الامر المتأدى اليه وكل من الحركة وذلك الامر المتأدى اليه كمال للمتحرك الا ان الحركة كمال اول وذلك
الامر المتأدى اليه كمال ثان وعند الحركة بالفعل وكلا الكمالين بالقوة اما الكمال الثاني فظاهر
واما الكمال الاول الذي هو الحركة فلان الحركة حال حصولها بالفعل لم يحصل بجملتها بل بقي
شيء منها بالقوة فتبين ان الحركة كمال اول لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة وانما قيد بقوله
من جهة ما هو بالقوة لان الحركة ليست كمالا اولا لما هو بالقوة من كل جهة فانها ليست كمالا اولا له
من حيث هو بالفعل بل كمال لما هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة واحترز به عن الصورة النوعية
فانها كمال للمتحرك الذي لم يصل الى المقصد فيكون الصورة النوعية كمالا اولا لما هو بالقوة
لكن لا يكون كمالا اولا من الجهة التي هي بها بالقوة فان الصورة النوعية ليست بكمال اول لما هو بالقوة
من هذه الجهة بل يكون الصورة النوعية كمالا اولا له مطلقا سواء كان من جهة انه بالقوة او من جهة
انه بالفعل **قال** وحاصل هذا الحد قريب مما قاله قدماء الفلاسفة وهو ان الحركة
خروج من القوة الى الفعل على سبيل التدريج وبيان هذا الحد ان الموجود يستحيل ان يكون بالقوة
من كل وجه والا لكان وجوده وكونه بالقوة فيكون القوة حاصلة وغير حاصلة بل يجب
ان يكون بالفعل من كل وجه او من بعض الوجوه وكل ما بالقوة فاما ان يكون خروجه الى الفعل دفعة
وهو المسمى بالكون او على التدريج لا دفعة وهذا المعنى يقارب ما ذكره وقد طعن ارسطو في هذا
التعريف فقال لا يمكن تفسير قولنا يسيرا يسيرا او على التدريج الا بالزمان المعرف بالحركة فيلزم
الدور وقولنا لا دفعة لا يمكن معرفته الا بالدفعة بالآن المعرف بالزمان المعرف بالحركة فيلزم
الدور اجاب الامام بان تصور ماهية الدفع والتدريج بديهي فانه حاصل لمن لم يخطر
بباله شيء من مباحث الحكماء من الآن والزمان فاندفع الدور وفيه نظر فان كون ماهية الدفعة
وماهية التدريج اوليا ممنوع **قال** وذلك الى **اقول** اعلم ان المراد بقولهم
ان مقولة كذا تقع فيه الحركة ان المتحرك يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها او من صنف

واحتج الحكماء بانها تكون محققة ولا بالفرض ولا اعتبار فهي اذن من الخارجيات وليست اعداما لانها تحصل بعدما لم تكن ولا ذات الجسم لانه قياس الى الغير ونقض بالفناء والمضي

الخاتمة

وحاصله قريب مما قاله قدماء ... خروج ... الى الفعل ...

من نوع لتلك المقولة الى صنف آخر من ذلك النوع وليس المراد نفو اسم المقولة كما اسمع فيها الحركات
المقولة موضوع حقيقي للحركة ولان المقولة متوسطها محصل الحركة للجوهر على معنى ان الحركة تعوم اولا
بالمقولة وبتوسطها بعرض للجوهر ولان المقولة الحركة جنس للحركة اذا تحقق ذلك فنقول المقولات التي
تقع الحركة فيها اربع كم وكيف واين ووضع والحركة الكمية باعتبارين احدهما التخلخل والتكاثف والاخر
النمو والذبول اما التخلخل فهو ازدياد مقدار الجسم من غير ان ينضم اليه غيره واما التكاثف فهو انتقاص
مقدار الجسم من غير فصل جزء منه اما جواز وقوع التخلخل والتكاثف فلان الهيولى لا تقتضي
مقدارا لان حصول المقدار لها بسبب مقارنة الصورة فيجوز ان يتخصص لذاتها بمقدار دون ما هو اكبر
واصغر منه فيجوز ان تخلع مقدارا اصغر او تلبس كبيرا او بالعكس والذي يدل على وقوع التخلخل و
التكاثف وجهان آ دخول الماء في القارورة المكبوبة على الماء قسرا وذلك ان القارورة اذا امتصت وكبت
على الماء دخل الماء فيها ودخول الماء فيها لا يتصور الا بوجهين احدهما ان القارورة اذا امتصت خرج
منها الهواء وبقي مكان الهواء الخارج خاليا فدخل فيها الماء عند الكب والثاني ان الهواء الباقي فيها بعد
المص زاد مقداره بسبب المص ليشغل المكان وتكاثف ببرد الماء او تطبعه عند صعود الماء فرجع
الى حجمه الطبيعي والاول باطل لامتناع الخلاء فتعين الثاني فيقع التخلخل والتكاثف الوجه ٢ تصدع
الآنية عند الغليان تقريره ان الآنية اذا امتلأت ماء وشد راسها واغليت فعند الغليان تنصدع
والانصداع لا يتصور الا من بلة وجوه احدها بسبب حركة ما فوقها الى الخارج والثاني بسبب حركة ما هو
خارج عنها الى داخل والثالث بسبب ازدياد مقدار ما فيها والاول والثاني محالان اما الاول فلان تلك الحركة
ان كانت الى جهة وجب ان ينفعل الآنية اليها لا الى غيرها اسهل من صدعها وان كانت الى جهات لزم
صدور الافعال المختلفة عن الطبيعة المتشابهة واما الثاني فلانه لا منفذ فيها يمكن ان يدخل فيها ما هو
خارج عنها الى الداخل واما النمو فهو ازدياد مقدار الجسم بسبب ضم جسم آخر اليه بحيث حدث فيه
منافذ ويدخل فيها ويشتبه بطبعه ويلاقيه في جميع الاقطار على تناسب طبيعي والذبول مقابله وهو
انتقاص مقدار الجسم في الاقطار الثلاثة بسبب انفصال بعض اجزائه ووقوع النمو والذبول
ظاهر لا حاجة الى دليل يقام عليهما ووقوع الحركة في الكيف للاستحالة المحسوسة كاسوداد
العنب وتسخن الماء البارد فان الماء البارد صار حارا بالتدريج والماء الحار صار باردا بالتدريج و
حركة بالكيف يسمى استحالة لا يقال لا نسلم ان الماء البارد اذا صار حارا يكون منتقلا الى هذا النوع
من الكيف حتى يلزم ان يكون حركة في الكيف وانما يكون حركة في الكيف لو لم يكن ظهور الحرارة فيه بطريق
الكمون والبروز كما هو مذهب اصحاب الكمون والبروز فانهم يقولون ان الاجسام لا يوجد فيها شيء من العناصر
بسيطا صرفا بل كل جسم مختلط من جميع الطبائع الا انه يسمى باسم الغالب عليه فاذا لقيه جسم من جنس
المغلوب فيظهر ذلك المغلوب من الكمون الى البروز ويتقادم

الغالب وخلطه ويحس بالمجموع احساسا لا يمكن التمييز بين اجزائه فيحصل منها كما مر بين الحرارة والبرودة
لانا نقول المذهب باطل لان القول بالكمون والبروز ما اضيف ان الحس يكذبهما لان الماء لو كان فيه اجزاء نارية فاذا
لاقيت البشرة فلا يخلو اما ان يصل الى تلك الاجزاء سطح البشرة حال كونها كامنة او لا والثاني باطل اما
لاولا فلان البشرة لو وصلت اليها لوجب ان يحس بسخونتها كما يحس بها اذا صار الماء حارا والثاني
يحس بكثرته واما الثاني فلان الماء اذا قطعت تسهل تفريق اتصال بعض اجزائه عن البعض لا سيما فيما اتصاله
عما يكون اتصاله غير طبيعي فان اتصال الماء بالنار غير طبيعي فان قيل ان الحاصلة في الماء الحار حدثت
على سبيل الاستحالة ولا على سبيل البروز بل انما يسخن الماء بسبب نفوذ اجزاء نارية فيه من النار المجاورة له
اجيب بان الجمر مثلا لو كان يسخن وينفذ الاجزاء النارية المتصلة به في خارج لكانت الاجزاء النارية
الظاهرة غير مساوية للاجزاء النارية الواردة عليه وليس كذلك فان قيل حصل من الكبريت اذا اشتعل نار
عليه كشعلة مصباح يصير كلا نارا او يحترق والحركة في الوضع بان يتبدل وضع المتحرك دون مكانه
على سبيل التدريج كحركة الفلك وتسمى دورية فان قيل ان الفلك كل جزء منه متحرك في المكان وكل ما كان
كل جزء منه متحركا في المكان احسن بان الفلك لا جزء له بالفعل حتى يتحرك ولو فرض له اجزاء فهي لا تفارق
امكنتها بل الجزء المماس لجرم مكان الكل يفارق جزء مكان الكل ان كان الكل في مكان وليس مكان الجزء
جزء مكان الكل بل جزء مكان الكل جزء مكان الجزء المفروض مماسا لجزء مكان الكل وذلك لان جزء
مكان الكل لا يحيط بالجزء والمكان محيط فليس اذا فارق كل جزء مماس جزء مكان الكل جزءا مكانه
الذي هو جزء مكان الكل فالكل يفارق مكان بعضه لانه فرق بين قولنا كل جزء ومن قولنا مجموع
الاجزاء وذلك لان كل جزء قد يكون بصفة المجموع والمجموع لا يكون بصفة نفسه لان المجموع
حصته كل واحد من الاجزاء كذلك لان الحركة الشيء من مكان الى آخر بان يتبدل مكان المتحرك سيلان الحركة
ويسمى نقلة واما الجوهر فلا يكون فيه الحركة لان حصول الجوهر دفعة ويسمى كونا وذلك لان الجوهر اما
ان يكون بسيطا او مركبا والجوهر البسيط موجود دفعة ويفسد دفعة فلا موجد من قوة الصرف وفعله
الصرف كمال متوسط لان الحصة الجوهرية لا تقبل الاشتداد والتنقص لانها ان قبلت الاشتداد
والتنقص فلا تخلو اما ان تبقى نوع الجوهرية وسط الاشتداد والتنقص او لا فان بقي فما تغيرت
الحصة الجوهرية بل عرض عارض لها فيكون هذا استحالة لا كونا وان لم يبق نوع الجوهر
فيكون الاشتداد قد حدث جوهر آخر وكذا في كل آن نفرضه في وسط الاشتداد يحدث جوهر آخر و
بطل الاول فيكون بين جوهر امكان انواع جوهرية غير متناهية كما في الكيفيات وذلك في
الجوهر دون الكيفيات ممتنع في الجواهر فلان الجواهر البسيطة المتعاقبة في الآنات
لا توجد شيء منها في زمان والا لما وقع الحركة لان الاستقرار في الزمان ينافي
الحركة واذا كان كل منها في آن فلا بد من ان يكون بين جوهرين منها في كل منهما في آن زمان لا يكون

شئ من الجوهرين المتعاقبين موجودا فيه او لا يكون والثاني يلزم منه تتالي الآنات وهو ح ولا اول
يلزم ان لا يكون ذات المتحرك موجودا حال الحركة وهو ح بالضرورة واما بيان عدم الحالة في الكيفيات
فلانه على تقدير ان يكون بين كل كيفيتين متعاقبتين كل منهما في آن زمان لا يكون شئ منهما موجودا فيه
لم يلزم منه محذور لان الذات المتحركة هو موضوع الكيفيات وموضوع هيئة الكيفيات يجوز خلوه بدون
الكيفيات بخلاف الجوهر فان الذات المتحركة هو الجوهر المنتقل او مادته وعلى التقدير لابد في زمان
انعدام الجوهرين المتعاقبين فلا يكون المتحرك موجودا واما الجواهر المركبة فلانها تنعدم بانعدام
جزء منها وانعدام كل جزء منها دفعة لما مر فانعدام المركب دفعة فلا يقع فيها الحركة ولا يقع الحركة في
المقولات الخمس الباقية فانها تابعة لمعروضاتها اما المضاف فلانها طبيعة غير مستقلة بالمعقولية
فهي تابعة لمعروضها فان كان معروضها قابلا للحركة كان المضاف ايضا قابلا للحركة لانه لو بقي على
حالة واحدة عند تغير الموضوع لكان المضاف مستقلا بالمفهومية وهو خلاف الفرض وكذا الحال في متى فانه تابع
لمتبوعه فان كان متبوعه يقع فيه الحركة كان متى يقع فيه الحركة بتبعيته واما الجدة فيتغير دفعة
فلا يقع فيها الحركة واما مقولتا الفعل والانفعال فلا يتصور فيهما حركة وذلك لان الشئ لو انتقل
من التبرد الى التسخن فلا يخلو اما ان يكون التبرد باقيا عند التسخن او لا والاول باطل لان التبرد
توجه الى البرودة والتسخن توجه الى السخونة ويمتنع ان يكون الشئ الواحد في الزمان الواحد متوجها
الى الضدين وكذا الثاني لان التبرد اذا لم يكن باقيا عند التسخن فالتسخن انما يوجد عند وقوف
التبرد فيتخلل بينهما سكون ولا يلزم تتالي الآنات قال ولابد لكل حركة من ستة امور اقول ولابد لكل حركة
من ستة امور ما منه الحركة اي المبدأ وما اليه الحركة اي المنتهى وما فيه الحركة اي المقولة التي
فيها الحركة كالكم والكيف والوضع والاين وما به الحركة اي المحرك وهو الموضوع وما له [illegible]
المحرك والزمان وتتشخص الحركة انما يتحقق بوحدة موضوعها اي المتحرك فانه لو تعدد الموضوع لم تكن
الحركة واحدة بالشخص لامتناع قيام العرض الواحد بالشخص بموضوعين وبوحدة زمانها فانه لو
تعدد الزمان لم تكن الحركة واحدة بالشخص فان الجسم اذا انتقل من مكان الى مكان او استحال
من البياض الى السواد في زمان ثم انتقل من المكان الاول الى المكان الثاني او استحال من البياض الى السواد
لم يكن الانتقال الاول او الاستحالة الاولى بعينه الثاني لامتناع اعادة المعدوم لان الانتقال
والاستحالة الاولى تعدم بانقضاء الزمان الاول وبوحدة ما هي فيه اي المقولة التي وقعت
الحركة فيها لانه لو تعددت المقولة لم يتحقق حركة واحدة بالشخص قوله اذ الواحد قد يتحرك الى
حتى في زمانين في مسافة واحدة فتتعدد الحركة بتعدد الزمان مع وحدة الموضوع
و وحدة ما فيه الحركة فتتعدد الحركة بوحدة الزمان قوله وقد ينتقل و
يتحرك في زمان واحد [illegible] لاعتبار وحدة ما فيه الحركة [illegible] شخص

ولا في سائر المقولات فانها تابعة لمعروضاتها

[illegible] والزمان [illegible] الحركة انما [illegible] موضوعها [illegible] وما فيه

ب

الحركة بوحدة ان المتحرك الواحد في زمان واحد قد ينتقل من مكان الى مكان ويتحرك مع كون الموضوع
واحدا والزمان واحدا ولم تتعدد الحركة بالشخص بسبب تعدد ما فيه الحركة ومتى اتحد الامور الثلاثة اي الموضوع
والزمان وما فيه الحركة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة فان وحدة المبدأ والمنتهى لازمة لوحدة الامور
الثلاثة لكن وحدة كل من الثلاثة غير كافية فان المتحرك من مبدأ واحد ومنتهى الى شيئين في زمانين بالعكس
اي المنتهى الى شئ واحد يتحرك من مبدأين في زمانين ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده في
كون الحركة واحدة بالشخص فانه لو قدر محرك لحركة جسما وقبل انقطاع حركته حركه محرك آخر كانت
الحركة واحدة بالشخص مع تعدد المحرك وانما كانت الحركة واحدة بالشخص لان الحركة المتصلة
وان صدرت عن المتحركين فهي متصلة في نفسها لا انفصال فيها فتكون واحدة بالشخص وتنوع الحركة بتنوع المبدأ
والمنتهى فان الصعود وهو الحركة من المركز الى المحيط مخالف للهبوط اي الحركة من المحيط الى المركز
بالنوع وكذا تتنوع ما فيه الحركة كالحركة لا من التصفر الى التحمر الى السواد والحركة لا من
التصفر الى الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوع
الزمان اما المحرك فلجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد فالمحركات المختلفة قد يفعل كل واحد منها
حركة موافقة في النوع لحركة آخر واليه اشار بقوله لجواز اشتراك المختلفات في اثر واحد واما الموضوع
فلجواز اشتراك المعروضات في عارض واحد والموضوع معروض للحركة والحركة عارضة له فجاز اشتراك المختلف
الموضوعات بالنوع مع اتحاد الحركة بالنوع واليه اشار بقوله او عارض اي لجواز اشتراك
الموضوعات المعروضات المختلفة اي الموضوعات المختلفة في عارض واحد واما الزمان فلانه عارض
للحركة ولجواز اشتراك العوارض المتنوعة في معروض واحد بالنوع واختلاف الحركة الجنسي باعتبار
ما وقعت الحركة فيه كالنقلة والاستحالة والنمو والوضع فانه لما كانت النقلة اي الحركة في الاين والاستحالة
اي الحركة في الكيف والنمو اي الحركة في الكم والحركة الوضعية واقعة في الاين والكم والكيف والوضع وهي
اجناس مختلفة صارت الحركات المذكورة مختلفة بالجنس فان النقلة جنس مخالف للاستحالة وتضاد الحركة
ليس لتضاد المحرك والزمان لما سبق من ان المحركين المختلفين يجوز ان يصدر منهما حركة واحدة بالشخص
ومن ان الزمان لا تضاد فيه ولو قدر فيه تضاد فهو عارض للحركة وتضاد العارض لا يقتضي تضاد المعروض
ولا لتضاد ما فيه الحركة لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق فيجب ان يكون تضاد الحركة لتضاد ما
منه الحركة وما اليه اي لتضاد المبدأ والمنتهى وتضاد المبدأ والمنتهى اما بالذات كالسواد والبياض فان
الحركة من السواد الى البياض تضاد الحركة من البياض الى السواد وقد يكون التضاد
من المبدأ والمنتهى بالعرض كالصعود والهبوط فان مبدأ احدهما ومنتهاهما [illegible] لا لتضاد بينهما بل عرض لهما
التضاد من حيث ان احد الطرفين صار مبدأ للحركة والآخر صار منتهى للحركة وانقسام الحركة
بانقسام الزمان لان الحركة الواقعة في نصف الزمان نصف الحركة الواقعة في كله وانقسام الحركة بانقسام

ومتى اتحد تلك الثلاثة اتحد المبدأ والمنتهى لا محالة ولا عبرة بوحدة المحرك وتعدده وتنوعها بتنوع ما منه وما اليه كالهبوط والصعود

وما فيه [illegible] الى التصفر الى التحمر الى السواد وان [illegible] الخضرة الى السواد ولا عبرة بتنوع المحرك والموضوع والزمان ان قدر تنوعه لجواز اشتراك المختلفات في اثر او عارض او معروض واحد واختلافها بالجنس باعتبار ما فيه كالنقلة والاستحالة والنمو وتضادها ليس لتضاد المحرك والزمان وما فيه [illegible] لان الصعود ضد الهبوط مع وحدة الطريق [illegible]

الزمان المسافة لان الحركة الواقعة في نصف المسافة نصف الحركة الواقعة في كلها وبانقسام المتحرك لان
الحركة حالة في المتحرك لذاته وانقسام المحل يوجب انقسام الحال اذا كان حلوله لذاته قال ولابد لها
من قوة توجبها اقول الحركة لابد لها من قوة توجبها لان المتحرك لو تحرك لذاته لامتنع سكونه لان
ما بالذات يبقى ببقائها والملزوم باطل فالملزوم مثله وتلك القوة لابد ان تكون موجودة في المتحرك فان
كانت تلك القوة الموجودة في المتحرك بسببه من سبب خارج لولاه لما وجدت سميت الحركة قسرية والا اي
وان لم تكن تلك القوة بسببه من سبب خارجي فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت تلك الحركة ارادية
والا اي وان لم تكن لتلك القوة شعور بما يصدر سميت الحركة طبيعية وكل من الحركات الثلث القسرية والارادية
والطبيعية سريعة وبطيئة وذلك لانه ان عرض للحركة كيفية يشتد الحركة بسبب عروض تلك الكيفية وتسمى الكيفية
سرعة فيكون الحركة سريعة وقد يعرض لها كيفية يضعف الحركة بسبب عروض تلك الكيفية بطوا فيكون
الحركة بطيئة والحركة السريعة هي التي يقطع المسافة المساوية في الزمان الاقصر والمسافة الاطول في الزمان
المساوي او الاقصر والبطيئة بالعكس اي هي التي يقطع المسافة المساوية في الزمان الاطول او المسافة
الاقصر في الزمان المساوي او الاطول ولا يختلف ماهية الحركة بسبب اختلاف السرعة والبطوء
وذلك لان السرعة والبطوء يقبلان الاشتداد والتنقص ولا شيء من الفصول بقابل لشيء منهما
فلا شيء من السرعة والبطوء بفصل واذا لم يكن شيء منهما فصلا لم يكن اختلاف الحركات بالسرعة
والبطوء موجبا الاختلاف الماهية والبطوء ليس لتخلل السكنات لانه لو كان البطوء لتخلل
السكنات لكان نسبة السكنات المتخللة من حركات عدو الفرس نصف يوم الى حركاته الواقعة
فيه كنسبة فضل حركة الفلك الاعظم على حركة الفرس الى حركته لكن الفلك الاعظم قد قطع في ذلك الوقت
قدر ما من الارض ... ولا شك انه ازيد من المسافة التي قطعها الفرس في ذلك الوقت بالف
الف مرة فيكون سكنات الفرس في ذلك الوقت ازيد من حركاته الف الف مرة ويحسن
ان لا تحس حركاته المغمورة في تلك السكنات والواقع بخلافه وايضا اذا غرزنا خشبة في
الارض فاذا ارتفعت الشمس من افقها الشرقي وقع للخشبة ظل في الجانب الغربي
ثم لا يزال يتناقص الى ان يبلغ الشمس الى غاية الارتفاع فاما ان يكون حركة الظل في الانتقاص
مساوية في السرعة لحركة الشمس في الارتفاع وهو محال والا لساوت المداران ... في المقدار
او يكون حركة الشمس خالصة عن السكنات وحركة الظل متخللة بالسكنات وهو ايضا
محال لانه لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل ولا ينتقص منه لجاز ذلك في الجزء الثاني
والثالث حتى يبلغ الشمس غاية الارتفاع ولم ينتقص من الظل شيء او يكون حركة الظل ابطأ من حركة
الشمس من غير تخلل السكنات وهو المطلوب والموجب للبطوء في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق
وفي الحركة القسرية ممانعة الطبيعة وفي الحركة الارادية ممانعة الطبيعة والمخروق كليهما وكذا في القسرية ممانعتهما

من سبب خارج سميت الحركة قسرية والا فان كان لها شعور بما يصدر عنها سميت ارادية والا سميت طبيعية وكل منها اما سريعة واما بطيئة والبطوء

والبطوء ليس لتخلل السكنات والا لكانت نسبة السكنات المتخللة من حركات عدو الفرس نصف نهار الى حركاته نسبة فضل حركة الفلك الى حركته فيكون سكناته ازيد من حركاته الف الف مرة فيجب ان لا تحس حركاته القليلة المغمورة في تلك السكنات وايضا لو جاز ان يرتفع الشمس جزءا ويسكن الظل جاز في الجزء الثاني والثالث ... لا ارتفاع لا الموجب في الحركة الطبيعية ممانعة المخروق وفي القسرية ممانعة الطبيعة وفي الارادية ممانعتهما

قال والمشهور انه لابد اقول المشهور انه لابد ان يتخلل بين حركتين مستقيمتين مختلفتين كالحركة الصاعدة
والهابطة زمان سكون وهو مذهب ارسطو ومذهب افلاطون انه لا يكون بينهما زمان سكون واحتج
الشيخ على المشهور بان الجسم المتحرك الى حد ما من حدود المسافة وصوله الى ذلك الحد آني اذ لو
كان وصوله الى ذلك الحد في الزمان والزمان قابل للقسمة ففي بعض ذلك الزمان لا يخلو اما ان يكون
الجسم واصلا الى ذلك الحد او لا فان كان الاول فذلك البعض هو زمان الوصول لا المجموع وان
كان الثاني فالوصول في الباقي من الزمان فزمان الوصول هو الباقي لا المجموع واذا كان الوصول
في آن فلابد وان يكون الميل الموصل الى ذلك الحد موجودا في آن الوصول لان الميل هو العلة
القريبة لوصول المتحرك الى ذلك الحد ووجب وجود العلة القريبة عند وجود المعلول ثم ان المتحرك
اذا تحرك عن ذلك الحد ورجع عنه بعد ان كان واصلا فلابد وان يفارق عنه بميل آخر هو علة
رجوعه عن ذلك الحد وذلك الميل يكون مخالفا للميل الاول لامتناع ان يكون الميل الواحد علة
قريبة للوصول اليه واللاوصول اليه وذلك الميل الآخر يحدث في آن اللاوصول ويكون آن اللاوصول
مغايرا لآن الوصول لامتناع ميلين مختلفين لجسم واحد في آن واحد ولا يلزم اجتماع الوصول
واللاوصول في آن واحد لانه اما ان يكون بين الآنين زمان او لا والثاني باطل والا يلزم تتالي
الآنات فيلزم الجزء الذي لا يتجزى وهو باطل فتعين الاول والجسم المتحرك المذكور في ذلك الزمان
يكون ساكنا لانه ليس بمتحرك الى ذلك الحد ولا متحرك عنه فوجب ان يكون بين الحركتين ورد بمنع
امتناع اجتماع الميلين ومنع امتناع تتالي الآنات قال الثالثة في الاضافة اقول لما فرغ
من المبحث الثاني شرع في المبحث الثالث في الاضافة المضاف يطلق بالاشتراك على نفس الاضافة
اي الامر النسبي العارض وهو المضاف الحقيقي وعلى معروض الاضافة وحدها وعلى المجموع
عرضيا متعلقا به وعلى المجموع الحاصل من الاضافة العارضة والمعروض الذي يعرض له الاضافة
وهو المضاف المشهوري مثال الاول الابوة والثاني الذات التي عرض لها الابوة والثالث
الاب الذي هو الذات مع وصف الابوة فالمضاف الحقيقي هيئة يكون ماهيتها معقولة بالقياس
الى هيئة اخرى يكون تلك الهيئة ايضا معقولة بالقياس الى تلك الهيئة الاولى
سواء كانت الهيئتان مختلفتين كالابوة والبنوة او متوافقتين كالاخوة من الجانبين وليس كل
نسبة اضافة فان النسبة التي هي غير الاضافة وان كانت ماهيتها معقولة بالقياس الى تعقل
شيء آخر لكن ذلك الشيء الآخر لا يكون معقولا بالقياس الى تعقل النسبة فالنسبة التي لا توجد
الطرفان فيها من جهة غير اضافة والنسبة التي يوجد الطرفان فيها هي الاضافة ومن خواص
الاضافة التكافؤ في لزوم الوجود بالفعل او بالقوة اي اذا كان احد المتضايفين موجودا
بالفعل فلابد وان يكون الآخر موجودا بالفعل واذا كان احدهما موجودا بالقوة فلابد

يطلق المضاف على الاضافة وهو المضاف الحقيقي وعلى معروضها وعليهما جميعا وهو المشهوري

ومن خواصها التكافؤ في لزوم الوجود وجوب الانعكاس كالاب ابن والابن ابن الاب

وان يكون الآخر موجودا بالقوة ومن خواص الاضافة الانعكاس اي الحكم باضافة كل منهما الى الآخر
من حيث كان مضافا اليه كما تقول الاب ابو الابن والابن ابن الاب والعبد عبد المولى والمولى
مولى العبد فاما اذا لم يراع ذلك اي لم يضف احدهما الى صاحبه من حيث كان مضافا اليه لم
يتحقق الانعكاس كما يضاف الاب الى الابن من حيث انه انسان فيقال الاب ابو الانسان
ولا يلزم الانعكاس فلا يقال الانسان انسان الاب وهذا الانعكاس غير الانعكاس المذكور
في المنطق ومن خواص الاضافة انها اذا كانت مطلقة او محصلة في طرف كانت في الطرف الآخر كذلك مثلا
الابوة المطلقة بازاء البنوة المطلقة واذا حصلت الابوة في ذات حصلت البنوة في الاخرى اما لو حصل
موضوع احدى الاضافتين لم يلزم حصول موضوع الاخرى مثل ان يحصل موضوع الابوة ولم
يحصل موضوع البنوة ثم من الاضافة ما يتوافق في الطرفين بان يكون كل واحد من المضافين على
صفة هو صفة الآخر مثل التماثل والتساوي في الاخوة ومنها ما يختلف في الطرفين بان يكون كل
منهما على صفة تخالف صفة الاخرى اختلافا محدودا ككونه نصفا او ضعفا او اختلافا غير محدود
ككونه زائدا او ناقصا ثم اتصاف الموضوع بالاضافة قد يحتاج الى صفة حقيقية في الجانبين
كالعاشق والمعشوق اما في العاشق فهو الهيئة المدركة وفي المعشوق الهيئة التي يتعلق بها
الادراك وقد يحتاج الى صفة حقيقية في احد الجانبين دون الآخر كالعالم والمعلوم فان العالم
مضاف الى المعلوم باعتبار اتصافه بصفة العلم دون اتصاف المعلوم بوصف زائد وقد
لا يحتاج الى صفة حقيقية في شيء منهما كاليمين والشمال فانهما متضايفان من غير اعتبار صفة
زائدة في واحد منهما وقد تعرض الاضافة لجميع الموجودات اما للواجب تعالى فكالاول واما للجوهر
فكالاب واما للكم فكالعظيم الكبير والصغير واما للكيف فكالاحر والابرد واما للاين
فكالاعلى والاسفل واما للمتى فكالاقدم والاحدث واما للمضاف فكالاقرب والابعد واما
للوضع فكالاشد انتصابا وانحناء واما للملك فكالاكسى واما للفعل فكالاقطع والاصرم
واما للانفعال فكالاشد تقطعا وانكسارا والاضافات في تخصيصها وتنوعها وتجنسها
وتشخصها تابعة لمعروضاتها فان كانت المعروضات اشخاصا او انواعا او اجناسا او
اضدادا كانت الاضافات العارضة كذلك قال فرع اقول لما كان التقدم من انواع
الاضافة جعله فرعا على الاضافة واشار الى اقسامه وهي خمسة آ التقدم بالسبق على الشيء بالزمان
وهو ان يكون المتقدم قبل المتاخر قبلية لا تجامع القبل فيها مع البعد كتقدم الاب على الابن
ب التقدم بالذات وهو كون الشيء بحيث يحتاج اليه شيء آخر ولا يكون مؤثرا فيه كتقدم الجزء
على الكل كتقدم الواحد على الاثنين ج التقدم بالعلية وهو تقدم المؤثر الموجب على معلوله
كتقدم الشمس على ضوئها د التقدم بالرتبة وهو ان يكون اقرب من مبدأ معين وسماه المص

التقدم بالمكان والرتبة اما حسية كتقدم الامام على المأموم او عقلية كتقدم الجنس على النوع اذا ابتدئ
من الطرف الاعلى ه التقدم بالشرف كتقدم العالم على الجاهل والحصر استقرائي وقد اثبت بعض الافاضل
قسما آخر وهو تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض وزعم انه غير عائد الى شيء من الاقسام
الخمسة وذلك لانه ليس بالزمان اذ يستحيل ان يكون للزمان زمان آخر ولا بالذات والطبع اذ
ليس بعض اجزاء الزمان محتاجا الى البعض ولا بالعلية لذلك ولا بالرتبة لانها اما بالوضع وليس
للزمان وضع واما عقلية وليس في طبع بعض اجزاء الزمان ان يكون مقدما على البعض ولا بالشرف
وهو الظاهر هذا ما قاله والحق انه عائد الى التقدم بالزمان لان التقدم بالزمان لا يقتضي ان
يكون كل من المتقدم والمتاخر في زمان غير ما فيه التقدم بالزمان يقتضي ان يكون المتقدم قبل
المتاخر قبلية لا تجامع فيها القبل مع البعد واجزاء الزمان بعضها بالنسبة الى البعض
كذلك فيكون تقدم بعضها على البعض بالزمان لكن ليس بزمان زائد على المتقدم بل بزمان
هو نفس المتقدم وايضا يجوز ان يكون تقدم بعض اجزاء الزمان على البعض بالرتبة فان
الامس متقدم على اليوم بالرتبة اذا ابتدئ من طرف الماضي وبالعكس اذا ابتدئ من طرف المستقبل
ولتستقص باقي المقولات رسالة خشية فقصر المص على المباحث التي ذكرها وتم الكلام في الاعراض
قال الباب الثالث في الجواهر اقول لما فرغ من الباب الثاني في الاعراض شرع في الباب الثالث في الجواهر
وقد عرفت معنى الجوهر في الفصل الاول من الباب الاول قال الحكماء الجواهر منحصرة في خمسة
الهيولى والصورة والجسم والنفس والعقل وذلك لان الجوهر اما ان يكون محلا لجوهر آخر وهو
الهيولى او حالا فيه وهو الصورة او مركبا من الحال والمحل وهو الجسم او لا يكون كذلك اي لا يكون محلا ولا حالا ولا مركبا
منهما وهو المفارق فان تعلق بالجسم تعلق التدبير فهو النفس وان لم يتعلق بالجسم تعلق التدبير
فهو العقل وقال المتكلمون كل جوهر فهو متحيز وكل متحيز اما ان يقبل القسمة فهو الجسم
او لا يقبل القسمة وهو الجوهر الفرد هذا عند الاشاعرة وعند المعتزلة ان قبل الجوهر
القسمة في جهة فقط فهو الخط وان قبل القسمة في جهتين فهو السطح والا فهو الجسم والاختلاف
بينهم في المعنى لا في التسمية ومباحث الباب الثالث منحصرة في فصلين آ في مباحث
الاجسام والفصل ب في المفارقات قال الاول في مباحث الاجسام
الفصل الاول في مباحث الاجسام وفيه خمسة آ في تعريف الجسم ب في اجزائه ج في اقسامه
د في حدوثه ه في باقي الاجسام المبحث آ في تعريف الجسم اعلم ان التصديق بوجود الجسم
لا يفتقر الى نظر لان الجسم في ذاته محسوس بل بانه بالحس ادرك النفس بعض اعراضه كسطحه
من مقولة الكم ولونه من مقولة الكيف ثم ان الحس لما ادى الى العقل ذلك حكم العقل بوجود الجسم

حكما ضروريا أي غير مفتقر إلى نظر وكسب وقياس فالجسم محسوس من جهة أعراضه المذكورة
معقول من جهة ذاته فليس الجسم بمحسوس صرف بل الحس معاون للعقل في حكمه الضروري بوجود
الجسم وليس كل ما يحكم به العقل حكما ضروريا يشترط فيه أن يكون ماخوذا من الحس من جميع
الوجوه بل منه كذلك ومنه ما لا يوخذ من الحس أصلا ومنه ما هو ماخوذ من الحس من بعض الوجوه و
التصديق بوجود الجسم من قبيل الثالث فإن الحس أدى إلى العقل تصور سطوح وأحوالها
بحيث أدى إليه ذلك حكم العقل بعد ذلك بوجود الجسم حكما ضروريا وإن كان حكم العقل به متوقفا
على ذلك الإدراك الحسي وأما تعريفه بالحد المرض للجسم عند جمهور المتأخرين أن الجسم هو الجوهر
القابل للأبعاد الثلثة أي الطول والعرض والعمق المتقاطعة على الزوايا القائمة فهو لا أخذ فيه
للجسم لأحد ذاتي سواء قلنا الجوهر جنس للجواهر أو لازم لأن القابل للأبعاد الثلثة المتقاطعة على
زوايا قائمة من اللوازم الخاصة لا من الذاتيات والزوايا القائمة هي أحد الحادثات ومن الحادثين
من قيام خط مستقيم على وجه يكون عمودا عليه أي لا يميل فيه إلى أحد الجانبين هكذا ┴
فإن مال الخط القائم إلى أحد الجانبين فالزاوية التي هي من الجانب الذي مال إليه حادة ومن الجانب
الذي مال عنه منفرجة هكذا والمراد بكونه قابلا كونه ممكنا أن يفرض فيه الأبعاد الثلثة
لا أن الأبعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل أي يمكن أن يفرض فيه بعد آخر مقاطع للأول على زاوية
قائمة ثم نفرض بعد ثالث مقاطع لهما على زوايا قائمة أيضا قيد الأبعاد الثلثة بكونها متقاطعة على
زوايا قائمة لأن السطح قد يتقاطع فيه أبعاد كثيرة لكن لا على زوايا قائمة فلو لم يقيد الأبعاد الثلثة
بكونها متقاطعة على زوايا قائمة لما كان القابل لها خاصة للجسم لمشاركة السطح الجسم فيه فإن
السطح يتقاطع فيه أبعاد كثيرة لكن لا يتقاطع على زوايا قائمة كما أن السطح يتقاطع فيه أبعاد ثلثة
وأكثر على زوايا غير قائمة على هذا ✳ وأما على زوايا قائمة فلا يتقاطع فيه أبعاد ثلثة بل
بعدين فقط هكذا ┼ فالأبعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة يختص بالجسم وليس القيد
المذكور بالخصوص من غير حاجة إلى قيد آخر يخرج به القيد المذكور إنما هو لأجل أن يكون القابل للأبعاد
الثلثة خاصة للجسم فإنه بدون هذا القيد لا يكون خاصة له فإن قيل هذا التعريف للجسم الطبيعي
والقيد المذكور لا يكون خاصة له لأن الجسم التعليمي يشاركه فيه أجيب بأن الخاصة هو قولنا القابل
للأبعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة والجسم التعليمي لا يشاركه فيه فإن القابل للأبعاد الثلثة
يكون الأبعاد الثلثة خارجة عنه والجسم التعليمي لا يكون الأبعاد الثلثة خارجة عنه بل مقومة له
وقد مر أن المراد بالقابل للأبعاد الثلثة ما يمكن أن يفرض فيه الأبعاد الثلثة وفسر هذا الإمكان بالإمكان
العام ليندرج فيه ما يكون الأبعاد الثلثة حاصلة فيه بالفعل كالأفلاك وما لا يكون شيء منها حاصلا

ماهو صح — لهما صح — الصوع صح

فيه بالفعل كالكرة المصمتة واعلم أن بعض الفضلاء جعل هذا التعريف حدا ذاتيا للجسم واعترض عليه
بأن الجوهر لم يثبت جنسيته بل ثبت عدم جنسيته لما سنبين وقد وضع مكان الجنس فلا يكون هذا التعريف حدا
للجسم والقابل للأبعاد الثلثة إن كان عرضا لم يكن جزء الجوهر جوهرا وإذا لم يكن جزء الجوهر لم يكن فصلا
وقد جعل مكان الفصل فلا يكون هذا التعريف حدا وإن كان القابل جوهرا أو العرض أن الجوهر
جنس للجواهر فلزم دخول الجنس فيه ويستدعي فصلا ويلزم التسلسل وهو محال لأنه تسلسل في الأمور الموجودة
المترتبة إلى غير النهاية قوله وبهذا علم أن الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر لأنه لو كان الجوهر جنسا للجواهر
لكان الفصل المقوم لنوعه جوهرا ضرورة أن جزء الجوهر جوهر فيكون الجنس داخلا في طبيعة الفصل
ويحتاج الفصل إلى فصل الموجود ويلزم التسلسل وفيه نظر فإن القابل الذي هو الفصل يكون جوهرا
على معنى أن الجوهر صادق عليه ولا يلزم أن يكون الجوهر جنسا له لجواز أن يكون عرضا عاما له فإن
جنس النوع صادق على فصل النوع صدق العرض العام لا صدق الجنس فلا يلزم التسلسل وبهذا
علم جواب الدليل الذي ذكر أن الجوهر لا يجوز أن يكون جنسا للجواهر ومن يقول أن الجوهر جنس
للجواهر يريد أن الجوهر جنس للجواهر النوعية لا لها والفصول لها كما هو حال كل جنس بالنسبة إلى نوعه
فإنه يكون جنسا للنوع عرضا عاما للفصل قال الإمام على هذا التعريف شكوك ثلاثة ١ أنه تعريف الشيء
بما هو أخفى منه لأن كل عاقل يعلم في كل واحد من الأجسام المشاهدة كونه متحيزا ومتحيز إلى غير من
العبارات وإن كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا عن تصور الزوايا القائمة على الوجه الذي ذكروه فإن
ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل إلا للأفراد ٢ إذا كان المقصود المراد من لفظ الجسم كذا
لم يعرف منه أن الجسم المشاهد هل هو كذا أو حاصله يرجع إلى تفسير اللفظ وإن كان المراد الحقيقة
المشار إليها المشاهدة موصوفة بهذه الصفة كان ذلك دعوى ولا بد من إثباتها إما من الضرورة
أو من النظر ولأن الدعوى لا تمكن إلا بعد تصور المحكوم عليه فقولنا الجسم ما يمكن أن يفرض الأبعاد
الثلثة فيه موقوف على تصور الجسم فلو استفدنا تصور الجسم منه لزم الدور لا يقال الجسم متصور
لذاته ابتداء وهذا التعريف يفيد كمال التصور لا أصله لأنا نقول هذا التعريف رسم وإنه لا يفيد كمال التصور
٣ الجسم عندكم مركب من الهيولى والصورة ولا يجوز أن يكون للصورة مدخل في قابلية الأبعاد
لأن الصورة هي الجزء الذي به يكون الشيء بالفعل ولو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد
مبدأ للقبول والفعل وذلك محال وإذا لم يكن الصورة جزءا مما هو قابل للأبعاد من حيث هو قابل لها لم يكن
القابل للأبعاد إلا الهيولى فيكون الحد الذي ذكرتموه غير متناول للجسم البتة بل للهيولى غاية ما في
الباب أن يقال الهيولى لا تقبل الأبعاد إلا بعد قبول الصورة أولا لكن فرق بين الهيولى بشرط الجسمية
وبين مجموع الهيولى مع الجسمية فالقابل هو الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها لا مجموع الهيولى والصورة ثم
ولكن الهيولى بشرط حصول الجسمية فيها ليس إلا الهيولى فظهر أن التعريف الذي ذكرتموه لا ينطبق على
مذهبهم

وأعترض عليه بأن الجوهر ... لم يكن جزء الجوهر جوهرا ... فصلا آخر ... وبهذا علم أن الجوهر لا يكون جنسا

النوع عندهم — ذام — حصول

لا على الهيولى لم قال الامام وقد يمكن ان يقال لا جواب عن هذه الشكوك لكن لا يلي ان يقال ان ماهية الجسم
متصورة تصورا اوليا لان كل احد يعلم بالضرورة من الجسم الكثيف المشاهد كونه متحيزا جسما وما هيته
وبين الحس كذلك وقد عرفت ان ما كان كذلك لا يشتغل بتعريفه وقد اجيب عنه بانه انما يكون تعريفا بالاخفى
لو تصور الجسم قبل تصور هذه الخاصية وليس كذلك فانه قد يتصور هذه الخاصية من لا يمكنه ان
يعبر عنها وهو مسلم وعن ح ان المراد ان حقيقة الجسم هو كذا اي على معنى ان يكون المذكور معرف الجسم
ولا نم انه يكون دعوى فان ذكر المعرف عند التعريف ليستعمل الذهن الى المعرف لا ان يحكم على المعرف ليكون
ذلك دعوى وعن ح انه لا نم انه لا يجوز ان يكون للصورة مدخل في قابلية الابعاد قوله لان الصورة هي الجزء
الذي به يكون الشيء بالفعل فلو كان مع ذلك جزءا من القابل لكان الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل
قلنا لا نلزم من كونه جزءا من القابل ان يكون الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل بل يكون مبدأ القبول
المجموع من الصورة والهيولى ومبدأ الفعل هو الصورة وحدها ولا محذور فيه ولئن سلم انه يلزم ان يكون
الشيء الواحد مبدأ للقبول والفعل ولكن لا نم انه محال وانما يلزم ذلك لو لم يكن فيه تعدد وهو ممنوع فان
الصورة لها وجود وماهية وطبيعتها مقومات ضرورة تركبها من الجنس والفصل على تقدير ان يكون
الجوهر جنسا للانواع المندرجة تحته ولئن سلم ان الجوهر ليس بجنس لها فلا يكون طبيعتها مقومات
لكن يكون لها امكان وجود ووجوب بوجود الشيء الواحد يجوز ان يكون مبدأ القبول والفعل باعتبار
ما فيه من التعدد وقالت المعتزلة الجسم هو الطويل العريض العميق اي الجسم ما يتاتى ان يفرض فيه
طول وعرض وعمق وقال بعض اصحابنا الجسم المركب من جوهرين فصاعدا قال المص لا شك ان حقيقة الجسم اظهر مما ذكر من التعريفات لان كل عاقل
يعلم في كل واحد من الاجسام المشاهدة كونه جسما ومتحيزا وان كان لا يخطر بباله الزاوية فضلا
عن تصور الزوايا القائمة على الوجه المذكور والطول والعرض والعمق والجزء الذي لا يتجزى فان
ذلك من التصورات الغامضة التي لا تحصل الا للافراد قال الثاني في اجزائه اقول المبحث ح في اجزاء
الجسم فنقول كل جسم اما مؤلف من اجزاء مختلفة الطباع كالحيوان او غير مختلفة كالسرير مثلا
واما مفرد ولا شك ان الجسم الذي هو بسيط الطبع اي ليس فيه تركيب قوى وطبائع كالماء قابل للقسمة
فلا يخلو اما ان يكون الانقسامات الممكنة حاصلة فيه بالفعل او لا يكون وعلى كل من التقديرين اما ان الانقسامات
متناهية صغار لا تنقسم اصلا اي لا كسرا ولا قطعا ولا وهما ولا فرضا وهو مذهب جمهور المتكلمين
او قابل للانقسام فعلا ولكن لا ينقسم وهما وفرضا وهو مذهب طائفة من القدماء او ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء غير متناهية صغار لا تنقسم اصلا وهو ما التزمه بعض القدماء والنظام من متكلمي
المعتزلة والثالث كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات
متناهية وهو ما اختاره محمد الشهرستاني والرابع كونه غير متالف من اجزاء بل هو متصل في نفسه

كما هو عند الحس لكنه قابل للانقسامات غير متناهية وهو ما ذهب اليه الحكماء حجة المتكلمين على الجزء الاول
من وجوه الاول ان الجسم الذي هو بسيط الطبع مؤلف من اجزاء بالفعل من وجوه الاول ان الجسم قابل
للقسمة وكل ما هو قابل للقسمة ليس بواحد لانه لو كان واحدا لعادت وحدته والقسمة الوحدة
بانقسام الجسم لان انقسام المحل يستلزم انقسام الحال والقائل ان يقول الوحدة من الامور الاعتبارية
ليست موجودة في الاعيان حتى يلزم من انقسام الوحدة القائمة به والجسم لم يكن فيه انقسام بالفعل
والوحدة قائمة به من حيث هو متصل لا انقسام فيه فاذا انقسم بالفعل ترتفع الوحدة اي تبطل
بالانقسام الثاني ان كل ما هو قابل للقسمة يتميز مقاطع اجزائه بخواص مختلفة فان كل جزء امكن فرضه في
الجسم فهو موصوف بخاصة غير حاصلة في الجزء الاخر فان مقطع النصف موصوف بنصفه ولا يتصف
بالنصفية لا هو ولا مقطع الثلث والربع واذا كان لكل واحد من المقاطع الممكنة خاصة بالفعل
وعند الحكماء ان الاختصاص بالخواص المختلفة يوجب حصول الانقسامات بالفعل لزم ان يكون الجسم
منقسما بالفعل بحسب اعداد تلك الخواص ولقائل ان يقول ان ما هو قابل للقسمة عند فرض القسمة يتبع
خواص فرضه وتغاير الخواص اللازمة من الفرض لا يقتضي الانقسام الموجود بالفعل مع عدم
الفرض الثالث اذا انقسم جسم حتى صار جسمين فهوية الجسمين المتفاصلين بالتقسيم ان كانت حاصلة قبل
التقسيم فقد كان الجسمان موجودين قبل التقسيم فيلزم تركب الجسم من الاجزاء بالفعل وهو المطلوب
قوله والا اي وان لم تكن هوية الجسمين المتفاصلين بالتقسيم حاصلة قبل التقسيم فبالتقسيم بطل
ذلك الجسم الواحد وحدث بعد ان الهويتان فيكون التقسيم اعداما للجسم الاول واحداثا لجسمين
لا حسين فعلى هذا لو طارت البعوضة ووقعت على البحر المحيط وشقت براس ابرتها جزءا من سطح ماء البحر
المحيط اعدمت البحر الاول واوجدت بحرا اخر لانه متى تفرق الاتصال في موضع شق الابرة فقد فني
ذلك المقدار ومتى فقد ذلك المقدار ما كان متصلا وحصل حينئذ الى اخر البحر وفساده لا يخفى والقائل ان يقول
لا امتناع في رفع الاتصال وحدوث الانفصال بالقسمة امر محسوس قوله فثبت ان كل جسم
ليس بواحد في نفسه بل هو مركب من اجزاء حاصلة بالفعل والقائل ان يقول اذا ثبت الوجوه المذكورة
من انه لم يثبت ان الجسم ليس بواحد في نفسه ولا انه مركب من اجزاء حاصلة بالفعل قوله وتلك الاجزاء
لا تنقسم اراد به اثبات الجزء الثاني من مذهب المتكلمين وهو ان الاجزاء التي يتالف منها الجسم لا تنقسم
بيانه من وجوه الاول ان تلك الاجزاء لا تنقسم لانها لو كانت منقسمة لكانت اجزاء اخر بالفعل لما مر من الوجوه
فيكون الجسم مركبا من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ح لو حصل الاول الى كل عدد متناهيا كان
او غيره فالواحد موجود فيه فاذا كان الجسم مؤلفا من اجزاء غير متناهية عكسنا ان ناخذ الاجزاء
متناهية من تلك الاجزاء ونأخذ بقدر امثاله اجزاء من الاجزاء التي لا نهاية لها ونضم بعضها الى البعض فلا يخلو
اما ان يزداد بالتاليف الحجم اولا والثاني يوجب تداخل الاجزاء وهو يحق معنى الاول وفي كل

نجم باد ذباد هم

الى ضم الاجزاء الثمانية بعضها الى البعض حتى يحصل في كل جهة حجم فيحصل حجم مساوي الاجزاء
فانها مماسة وح يكون حجم الجسم المؤلف من ثمانية اجزاء الى حجم سائر الاجسام المساوي المقدار
المؤلف من اجزاء غير متناهية مساوي العدد الى مساوي القدر لكن حجم المؤلف الى حجم المؤلف
كنسبة الاجزاء الى الاجزاء لان ازدياد الجسم بحسب ازدياد التأليف والنظم ولا لم يكن التأليف مفيدا
للمقدار فلو كان جسم مساوي العدد من اجزاء غير متناهية لكان نسبة الاجزاء التي هي متناهية الى اجزاء
الجسم المؤلف من اجزاء متناهية الى الاجزاء التي هي غير متناهية اجزاء الجسم الذي اجزاؤه غير متناهية
نسبة متناه الى متناه لان نسبة الاجزاء الى الاجزاء كنسبة الحجم الى الحجم هف الثاني انه لو تركب الجسم
من اجزاء لا تتجزى بالفعل غير متناهية لامتنع قطع المسافة المتناهية بالحركة واللازم ظاهر
البطلان فالملزوم مثله اما بيان الملازمة انه لو تركب الجسم من اجزاء غير متناهية بالفعل لتوقف قطع المسافة
المتناهية على قطع اجزائها وقطع كل جزء منها مسبوق بقطع ما قبله فيكون قطع جميع الاجزاء
المسافة المتناهية في زمان غير متناه فيمتنع ان لا تقطع تلك المسافة اصلا ٣ ان النقطة موجودة
بالاتفاق اما عند المتكلم فلان النقطة هي الجوهر الفرد وهو موجود واما عند الحكيم فلانها طرف
الخط الموجود وطرف الموجود موجود والنقطة لا تقبل القسمة فان كانت جوهرا كما هو عند المتكلم
فهو المطلوب لانه ح وجد جوهر ذو وضع لا يقبل القسمة وان كانت النقطة عرضا كما هو عند الحكيم
لم ينقسم محلها لانه لو انقسم محلها لانقسمت بانقسام محلها ايضا لان الحال في المنقسم لابد
وان ينقسم واذا لم ينقسم محل النقطة يلزم المط لان محل النقطة ذو وضع غير منقسم فان كان
جوهرا لزم وجود جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المط وان كان عرضا فلابد وان ينتهي الى
جوهر ذي وضع غير منقسم وهو المط ولقائل ان يقول ان النقطة عرض ومحلها خط منقسم
وانقسام محلها لا يقتضي انقسامها لان الحال في المنقسم انما يقتضي انقسامه اذا كان حلوله في المحل
من حيث هو منقسم اما اذا كان حلوله في المحل لا من حيث هو منقسم فلا يلزم من انقسام المحل انقسامه
والنقطة حالة في الخط من حيث انه لا ينقسم لان النقطة انما حلت في الخط من حيث التناهي والانقطاع
والخط من حيث التناهي والانقطاع غير منقسم فلا يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة ٤ ان
الحركة الحاضرة موجودة لان الحركة لها وجود في الحال وذلك لان الحركة موجودة غير قارة فلو لم يكن
موجودة في الحال لم يكن لها وجود اصلا لان الماضي والمستقبل معدومان والحركة الحاضرة
الموجودة غير منقسمة لانها لو كانت منقسمة لم يوجد جزءاها على الاخر بالوجود فلا يكون كل الحاضر
حاضرا هف واذا كانت الحركة الحاضرة غير منقسمة لم ينقسم ما فيه الحركة الحاضرة من المسافة والا
لزم من انقسام ما فيه الحركة الحاضرة انقسام الحركة الحاضرة لان الحركة في احد الجزئين قبل الحركة في
الجزء الاخر واذا كانت المسافة التي وقعت الحركة الحاضرة عليها غير منقسمة لزم الجزء الذي لا يتجزى وهو المط

ولقائل ان يقول الحركة لا وجود لها في الحال ولا يلزم من عدم الحركة في الحال عدمها مطلقا قوله لان الماضي
والمستقبل معدومان قلنا لا نسلم ان الماضي والمستقبل معدومان مطلقا بل يكونان معدومين في الحال
ولا يلزم من العدم في الحال العدم مطلقا قال الشارح وثبت ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة ولقائل ان يقول
لما ثبت ضعف الوجوه الدالة على ان في الاجسام ما لا يقبل القسمة لم يثبت لا يقال الحركة الحاضرة غير موجودة
لان الحركة ليست في الماضي والمستقبل لان الحال هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس زمانا ولا يقع
فيه الحركة لان كل حركة في زمان لانا نقول لو لم يكن الحركة الحاضرة موجودة يلزم ان لا تكون الحركة موجودة
اصلا لان الماضي هو الذي كان موجودا في زمان حاضر والمستقبل هو الذي يتوقع صيرورته حاضرا وما
يمتنع حضوره لا يصير ماضيا ولا مستقبلا فاذا لم يكن لها وجود في الحال امتنع وجودها مطلقا و
لقائل ان يقول الحال حد مشترك بين الماضي والمستقبل هو نهاية الماضي وبداية المستقبل وليس بزمان
وكذلك سائر الحدود المشتركة للمقادير لا جزء ليس باجزائها اذ لو كانت الحدود المشتركة اجزاء للمقادير
الى حدود ما كانت القسمة الى قسمين قسمة الى ثلاثة اقسام والقسمة الى ثلاثة اقسام قسمة الى خمسة اقسام
هف واذا الحاضر ليس بحركة ويعد وصف انها حركة وهي على سابقه ولا نسلم ان الماضي هو الذي كان موجودا
في آن حاضر بل الماضي هو الذي كان بعضه بالقياس الى آن وهو الحال مستقبلا وبعضه ماضيا وصار
في الحال كله ماضيا وهكذا في المستقبل وفي كل آن الفاصل بين الماضي والمستقبل لا يمكن ان يتحرك فان الحركة
انما تقع في زمان وليس شيء من الزمان حاضرا لانه غير قار الذات قال احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد
اقول احتج الحكماء على نفي الجوهر الفرد بوجوه ١ ان كل متحيز يعرض فان يمينه غير يساره ما في الوجه
الذي يلاقي به ما على يمينه غير الذي منه يلاقي ما على يساره واذا كان سطحا من جواهر فردة جعلنا احد
وجهيه محاذيا للشمس صار مضيئا والوجه الاخر مظلما فالوجه المضيء منه غير الوجه المظلم فيلزم
الانقسام لا يقال ذلك التغاير لتغاير وجهيه لا لتغاير في ذات الجزء فلا يلزم انقسام الجزء في ذاته لانا
نقول الوجهان اذا كانا جوهرين ثبت المدعى لانه ح يلزم انقسام الجزء الى جوهرين وان كانا عرضين لزم
تغاير محليهما والا لزم قيام المتقابلين بمحل واحد من جهة واحدة في زمان واحد وهو مح ٢ انا لو
فرضنا خطا مركبا من اجزاء شفع من اربعة مثلا وفرضنا على احد طرفيه جزءا وعلى طرفه الاخر
جزءا وتحرك الجزءان على التساوي حركة على السوية من اول الخط الى ان يصل كل منهما الى آخر الخط فلابد
وان يمر كل منهما بالاخر ولا يمكن ذلك الا بعد ان يتحاذيا وموضع التحاذي لابد وان يكون ملتقى الثاني
والثالث والا لم يكونا في الحركة متساويين وح يلزم انقسامهما وانقسام الثاني والثالث ٣ كلما قطع
الجسم السريع الحركة بحركته جزءا فقطع الجسم البطيء الحركة بحركته اقل منه والا لا يتساويا وان لم يقطع
البطيء بحركته اقل من جزء يلزم ان يساوي البطيء السريع في جزء او يقف آخر فيلزم ان يكون البطوء
لاجل تخلل السكنات وقد بان فساده ٤ ان الجسم الذي اجزاؤه وتر وكان ظله مثلثيا في بعض
الاوقات

كل منها من الطرفين لا نصفه فيكون للاجزاء التي هي وتر نصف فتنصف المتوسط فيلزم الانقسام
وهو المطلوب وقد برهن اوقليدس ان كل خط يصح تنصيفه فالخط الذي يكون اجزاؤه وترا يصح تنصيفه
فتنصف الجزء المتوسط فيلزم الانقسام ح اذا فرض خط مركب من ثلاثة اجزاء على احد طرفيه
جزء تحرك الخط الاعلى والجزء الى اسفل فان اسفل الجزء الاعلى محاذ فوق الثاني فهو حين كان الجزء الثاني اسفل
الى حيز الجزء الاول فلو كان الجزء اسفل الى ما فوق الثالث يلزم ان لا يكون الجزء قد تحرك وقد فرضناه
تحرك هف [illegible] ان اسفل الجزء الى ما فوق الثالث فقد قطع الجزء حركتين حين ما قطع ما تحته حركة
واحدا فينقسم الزمان والحركة والمسافة اما الزمان فلانه في الزمان الذي قطع ما تحته جزءا قطع
الجزء جزئين فالزمان الذي قطع الجزء جزءا نصف ذلك الزمان واما الحركة فلان حركة الجزء بعد الجزء
نصف حركة جزء ما تحته واما المسافة فلانه يلزم من انقسام الزمان والحركة انقسام المسافة للتطابق
ط الجزء متشكل لانه متحيز وكل متحيز متناه وكل متناه متشكل فالجزء متشكل اما كرة او غيرها لانه ان
احاط به حد واحد فهو كرة والا فغيرها فان كان كرة فاذا انضم الى اجزاء اخر وقعت بينها فرج لانا نعلم
بالضرورة ان الكرات المضمومة بعضها مع بعض يقع بينها فرج ولا يسع تلك الفرج اجزاء امثال
الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض فيسع اقل منها فيلزم الانقسام ولانه اذا وقعت بينها فلا يكون
ملاقاة الاجزاء المضمومة بعضها مع بعض بالاسر فيلزم الانقسام ضرورة الملاقاة لا بالاسر
وان كان الجزء غير كرة اي يحيط به اكثر من حد واحد كان للجزء زوايا فينقسم الجزء لان كلا منها
اقل من الجزء ى اذا دارت الرحى فيها قطع الطوق العظيم البعيد من مركز الرحى جزءا فالطوق
الصغير القريب من مركز الرحى اما ان يقطع اقل من جزء فينقسم الجزء وهو المطلوب او يقطع جزءا
تاما فيتساوى حركة الطوق الصغير والطوق العظيم في السرعة والبطء وهو محال بالضرورة
فانه يلزم منه ان يكون حين ما دار الطوق العظيم دورة دار الطوق الصغير دورة وزيادة عليها
وهو خلاف المحسوس او يقطع تارة جزءا ويسكن اخرى فيتفكك اجزاء الرحى وكذلك اجزاء ذو الشعب
الثلاث اذا انبعث شعبة منها ودار الشعبتان الاخريان يلزم انقسام الجزء اذ تساوي الشعبتين في
الحركة او التفكك والاجزاء باطلان فتعين الانقسام قال ثم قالوا اي الحكماء لما ثبت
كون انقسام الجسم من الاجزاء التي لا تتجزى متناهية او غير متناهية لزم ان يكون الجسم متصلا
في نفسه كما هو عند الحس فان الحس حكم باتصال الجسم وانتفاء المفاصل امر عقلي غير محسوس
واذا بطل كون الاجزاء حاصلة بالفعل ثبت كون الجسم متصلا في نفس الامر كما هو متصل في
الحس لكنه ليس مما لا يقبل بل هو قابل للانقسامات بوجه من الوجوه اما بفك وقطع او
بوهم وفرض واذا لم يكن بالفعل الجسم من اجزاء لا تقبل القسمة وجب ان يكون اجزاؤه
مقدار القسمة لا سيما الوهمية والفرضية لا تنتهي الى حد النهاية فيقبل الجسم الذي هو متصل

لان امتداد البسيط الذي هو مرتبة الاتصال [illegible] امتداد [illegible]
المركب الذي ليس كذلك وايضا [illegible] في [illegible] الامتداد كذلك

انقسامات لا نهاية لها والقابل للانقسامات ليس الاتصال لان الاتصال يعدم عند الانقسامات والقابل
للانقسامات يجب ان يبقى مع الانقسامات لان القابل يجب ان يبقى مع المقبول لان القابل للشيء المقبول
موصوف بالمقبول ويجب بقاء الموصوف عند وجود الصفة فالقابل للانقسامات شيء اخر غير الاتصال
قابل للاتصال والانفصال ويسمى ذلك الشيء القابل للاتصال والانفصال هيولى ومادة ويسمى الاتصال
صورة ثم قال الشارح واعلم ان دليل الفريقين يمنع الانقسام الفعلي ويوجب القسمة الوهمية قال المتكلمون
زعموا ان تلك الاجزاء لا تقبل الانقسام لا كسرا ولا قطعا ولا وهما و فرضا ثم قال الشارح لما كانت القسمة
الوهمية متناهية الى حد ان القسمة لا تنفك كانت لان الاجزاء المفترضة للجسم متماثلة فان القسمة بانواعها
اي بالكسر والقطع والوهم والفرض تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من
الاثنين طباع الاخر وطباع الخارج الموافق في النوع فيصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين
فيصح بين المتباينين من الاتصال الرافع للاثنينية لا انفكاكه ما يصح بين المتصلين وبالعكس الجامع
بين المتصلين من الانفكاك الرافع للاتصال ما يصح بين المتباينين فيلزم جواز القسمة لا انفكاكه
لانا نقول انما يلزم ذلك لو كانت الاجزاء المفروضة متماثلة وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الجسم
مركبا من اجزاء مختلفة بالماهية فلا يلزم ان يصح بين كل اثنين منها ما يصح بين اثنين اخرين ولئن سلم
ان الاجزاء المفروضة متماثلة فيجوز ان يكون تلك الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك ويكون تلك
الاجزاء قابلة للاتصال بعضها البعض والانفصال بعضها عن بعض ولقائل ان يقول الامتداد من حيث
هو امتداد طبيعة نوعية محصلة فلا يختلف مقتضاها في الافراد فامتداد البسيط الواحد الذي يسمى
[illegible] كامتداد المجموع الحاصل من ذلك البسيط ومن بسيط اخر فارتفاع مقتضى كل منهما
بعضه لا اخر ويلزم المحذور واما كون الاجزاء متشخصة بتشخصات عائقة عن الانفكاك فهو مسلم فانه عائق
خارج عن طبيعة الامتداد وهم يجوزون الانفكاك بحسب عائق خارج عن طبيعة الامتداد ثم قال الشارح
وان سلم اتصال الجسم فلم لا يجوز ان يقال الاتصال وحدة الجسم والانفصال تعدده والقابل لهما
هو الجسم فان الاتصال والانفصال ليسا عرضين متعاقبين على الجسم وذلك الجسم في ذاته ليس بمتصل
ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال والانفصال ولقائل ان يقول اذا ثبت ان
الجسم متصل في نفسه لا يكون الاتصال اي الامتداد عرضا حالا في الجسم بل يكون الامتداد مقوما
للجسم قال فروع اربعة اي فرع على تركب الجسم من الهيولى والصورة فروعا اربعة ا ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى ب ان الهيولى لا تنفك عن الصورة ج في كيفية تعلق احدهما بالاخر د في اثبات
الصورة النوعية الفرع ا قالت الحكماء الصورة لا تنفك عن الهيولى لوجهين احدهما ان الصورة
لا تنفك عن التناهي والشكل لان الصورة متناهية لتناهي الابعاد فلا تنفك عن التناهي وكلما
لا تنفك عن التناهي لا تنفك عن الشكل لان الشكل هو هيئة الشيء تحيط به نهاية واحدة او اكثر من
واحدة

ان الصورة الجسمية المشتركة في جميع الاجسام

من جهة احاطتها فالشيء المتناهي يلزمه ان يكون ذا شكل والصورة متناهية فهي ذات شكل فالصورة
لا تنفك عن التناهي والشكل فالموجب للتناهي والشكل ليس الجسمية العامة ولا شيئا من لوازمها
اذ لو كان الموجب للتناهي والشكل الجسمية العامة او شيئا من لوازمها لتساوى الجزء والكل في التناهي
والشكل واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو كان الموجب لهما الجسمية العامة او شيئا
من لوازمها لكان كل جزء من الصورة يفرض يلزمه ما يلزم الكل من التناهي والشكل واما بطلان اللازم
فلانه لو تساوى جزء الصورة وكلها في التناهي والتشكل فلو فرض اقل قليل من الصورة لكان الموجود
منها ما لو فرض اكثر كثير منه وح لا يكون الجزئية ولا الكلية ولا القلة ولا الكثرة متصورا فرض الكلية و
الجزئية في الاصل فان وضعهما بالفرض يستلزم رفعهما وليس الموجب للتناهي والشكل الفاعل المباين لانه
لو كان الموجب للتناهي والشكل الفاعل لانفعلت الصورة الجسمية بالانفعال وهو الفصل
والوصل لان المغايرة بين الاجسام لا تتصور الا بانفصال بعضها عن بعض واتصال بعضها ببعض
واللازم باطل لما مر من ان قبول الانفعال والوصل والفصل من لواحق المادة المستلزمة لوجودها فالموجب
للتناهي والشكل هو الحامل اي الهيولى بما فيه من الصفات التي هي استعدادات مختلفة فثبت ان الصورة
لا تنفك عن الهيولى وايضا لانها اي الصورة الجسمية قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكل ما قبل القسمة الوهمية
قبل القسمة الانفكاكية وكل ما قبل القسمة الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره في المقدمات الثلث
فالجسمية لا تنفك عن المادة الفرع ٣ ان الهيولى لا تنفك عن الصورة الجسمية لو جردت احد بيانها ان
الهيولى لو جردت عن الصورة ذات وضع اي يكون بحيث يمكن الاشارة الحسية اليها والقسمة في
جميع الجهات كانت الهيولى بما يراد بها عن الجسمية جسما اذ الجسم هو هذا لانه ح يلزم ان يكون
للهيولى هيولى وان لم تنقسم في جميع الجهات كانت الهيولى نقطة ان لم تنقسم اصلا او خطا
ان انقسمت في جهة واحدة وسطحا ان انقسمت في جهتين واللازم باطل اما النقطة فلانها لا يمكن ان تكون
لا حالة في غيرها والا لكانت جزءا لا يتجزى والهيولى لا تكون حالة في غيرها فهي ليست نقطة واما الخط
والسطح والجسم التعليمي فلكونها متصلة الذوات قابلة للانفصال تكون محتاجة الى حامل غير الحامل
وان جردت الهيولى عن الصورة غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة يصير ذات وضع مخصوص
بامكان غيره فيترجح الجائز بلا مرجح وانما قلنا اذا لحقها الصورة تصير ذات وضع مخصوص
لانه اذا لحقها الصورة لم تحصل لها وضع يلزم وجود الجسم بلا وضع وهو ح ببديهة العقل
وان حصل لها جميع الاوضاع يلزم حصول الجسم الواحد في مواضع متعددة وهذا ايضا ح
ببديهة العقل وان حصلت لها وضع ما غير معين يكون محالا ايضا ببديهة العقل فتعين
ان تصير ذات وضع مخصوص وانما قلنا بامكان غيره وذلك لان الوضع ليس اولى بها من غيره
فيكما امكن ذلك الوضع امكن غيره فيترجح الجائز من غير مرجح وانما قلنا ان ذلك الوضع ليس اولى بها

ولانها قابلة للقسمة الوهمية ابدا وكلما قبل الوهمية قبل الانفكاكية وكلما قبل الانفكاكية فله مادة على ما سبق تقريره في المقدمات ولا الهيولى عنها لانها لو جردت ذات وضع والقسمة في جميع الجهات كانت جسما والا كانت نقطة او خطا او سطحا ولو جردت غير ذات وضع فاذا لحقتها الصورة يصير ذات وضع مخصوص بامكان غيره فيترجح الجائز [illegible]

آمام

من غيره لانه لو كان ذلك الوضع المخصوص اولى بها من غيره فالاولوية ان كانت حاصلة قبل ان تلحقها
الصورة وهو ح لان الهيولى قبل لحوق الصورة كانت غير متعلقة بالوضع الذي حصلت مع
الصورة فلا يكون هذا الوضع اولى بها من غيره وان كانت الاولوية حاصلة بعد لحوق الصورة
بالهيولى وهذا ايضا ح لان الهيولى يتساوى نسبتها الى جميع الاوضاع فيتعين بها الصورة
التي لحقتها فهي اذا تكون متساوية النسبة اليها بحسب ذاتها التي بحسب الصورة فلا تحصل الاولوية من ان اكثر
الوضع المخصوص ليس اولى بها من غيره فحصوله لها يقتضي ترجيح الجائز بلا مرجح وهو ح وايضا
ان الهيولى لو تجردت عن الصورة الجسمية لكانت موجودة بالفعل ولكانت مستعدة للصورة
والواحد لا يقتضي قوة وفعلا فيكون في الهيولى ما يقتضي هذه القوة وما يقتضي هذه الصورة
هو الهيولى فيكون للهيولى هيولى الفرع ٣ في كيفية تعلق الهيولى بالصورة لما ثبت ان كلا
من الهيولى والصورة لا تنفك عن الاخرى بل لكل منهما افتقار الى الاخرى لا على وجه يلزم الدور
فالهيولى تفتقر في بقائها وتحيزها الى الصورة لا من حيث انها هذه الصورة بل من حيث انها
صورة ما لانها لو لم تكن الهيولى مفتقرة في بقائها وتحيزها الى الصورة لكان الهيولى موجودة
متحيزة بدون الصورة وهو ح لما سبق والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها من حيث
هي هذه الهيولى احتياج المعلول الى العلة القابلة فان الهيولى علة قابلة للتشخص بالصورة
فان تشخص الصورة وتعينها بالتناهي والشكل والتناهي والشكل بسبب الهيولى من حيث هي
حاصلة وقابلة لهما فظهر احتياج كل منهما الى الاخرى لا على وجه الدور الفرع ٤ في اثبات
الصورة النوعية المادة لا تخلو عن صورة اخرى لان المادة لو خلت عن صورة اخرى لما اختلفت
الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات من الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والاوضاع
الطبيعية والشكل والتفكك بسهولة وهو اللازم للاجسام الرطبة من العنصريات او تعسر وهو
اللازم للاجسام اليابسة من العنصريات او امتناع قبول التفكك والتشكل وهو اللازم للفلكيات
واللازم باطل لحصول اختلاف الاجسام في هذه الهيئات والامكنة والكيفيات وما يلازمها من
الهيئات والامكنة والكيفيات مختلفة غير واحدة لزوالها فهي اما ان تجب بعلل تقتضيها ولا يمكن
ان يقتضيها الصورة الجسمية المشتركة في جميع الاجسام لكونها مختلفة ولا الهيولى لانها القابل
للشيء لا يكون فاعلا لما تقبله فعللها اذن امور مختلفة ايضا غير الهيولى والصورة ويجب ان
تكون تلك الامور مقارنة للهيولى والصورة لان المفارق نسبته الى جميع الاجسام على السواء ويجب ان
تكون متعلقة بالهيولى لاقتضائها ما يتعلق بالامور الانفعالية كسهولة قبول الفصل والوصل وعسره
ويجب ان تكون صورا لا اعراضا لان الجسم يمتنع ان يحصل من غير ان يكون موصوفا بواحد من هذه
الامور

ولانها لو تجردت وبقيت موجودة [illegible] والواحد [illegible]

فالهيولى تفتقر الى الصورة في بقائها وتحيزها والصورة تحتاج الى المادة في تعينها وتشكلها

والمادة ايضا لا تخلو عن صورة اخرى نوعية والا لما اختلفت الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والاوضاع الطبيعية والشكل والتفكك بسهولة او عسر

فلو كان المادة خالية عن هذه الصورة لما اختلفت الاجسام في هذه الهيئات ضرورة استغنائها المعلول
عما علم عليه ولما علم ان بناء هذه الكلمات اي بيان الهيولي والصورة الجسمية والنوعية
وامتناع انفكاك احديهما عن الاخرى على نفي الفاعل المختار والحق ثبوت الفاعل المختار
وعلى تقدير الفاعل المختار جاز وجود كل من الهيولي والصورة بدون الاخرى و
جاز اختلاف الاجسام في الهيئات والامكنة والكيفيات والمواصلة من غير الصورة
النوعية ومع القول بنفي الفاعل المختار فللمعترض ان يعترض على كل من هذه المطالب
اما على الوجه الاول من الوجهين اللذين ذكرهما في بيان امتناع انفكاك الصورة الجسمية
عن الهيولي فبان يجوز انفعال الصورة الجسمية عن غيرها لا بما بان يقول الموجب للتناهي
والتشكل هو الفاعل المباين وقوله لو كان الموجب للتناهي والتشكل الفاعل لانفعلت
الصورة الجسمية بالانفعال واللازم باطل قلنا لا نسلم بطلان اللازم فانه يجوز ان الصورة الجسمية
سهام غير قبولها فان كون الجسم قابلا للتناهي والتشكل لا يقتضي كونه قابلا للفصل
والوصل فان الاشكال قد تحصل من غير انفصال الجسم كاشكال الشمعة المتبدلة بحسب التشكلات
المختلفة ولقائل ان يقول التناهي والتشكل في الاجسام لا يتصور الا باتصال بعضها بالبعض
وانفصال بعضها عن البعض والاتصال والانفصال لا يتحقق بدون الحامل واما على الوجه الثاني
فللمعترض ان يكون عدم استلزام قبول القسمة الوهمية قبول القسمة الانفكاكية لما مر
ولقائل ان يقول الجواب عن المنع ايضا قد مر واما على الوجه الاول من الوجهين الدالين على
امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة فللمعترض ان يكون اقتضاء المادة المجردة حيزا
معينا بشرط اقتران الصورة بها بيانه انه يقال لا نسلم ان الهيولي ان تجردت عن الصورة غير
ذات وضع فاذا لحقتها الصورة وصارت ذات وضع مخصوص مع امكان جميع الحيز الجائز
من غير مرجح وانما يلزم ذلك لو كان الموجب للوضع المخصوص الهيولي فقط واما اذا كان
المقتضي للوضع المعين المادة المجردة بشرط اقتران الصورة بها بان تكون الهيولي في حال
تجردها متصفة باوصاف يقتضي بعض احدها تخصصها باحد الاوضاع الممكنة بعد حصول
الصورة فيها لم يلزم ترجح الجائز بلا مرجح ولقائل ان يقول الهيولي الموصوفة بتلك
الاوصاف ان تخصصت بوضع فهي غير مجردة وان لم تتخصص فنسبتها مع الاوصاف الى جميع
الاوضاع واحد فيلزم ترجح الجائز بلا مرجح واما على الوجه الثاني من الوجهين الدالين على
امتناع انفكاك الهيولي عن الصورة فللمعترض ان يكون كون الواحد مبدا للكثير يعني يجوز
ان ما لم لا يجوز ان يكون الهيولي مبدا للقوة والفعل على تقدير تجردها عن الصورة ويكون موجودا

بالفعل قابلة للصورة قوله يلزم ان يكون الشيء الواحد مبدا للكثير قلنا لم قلتم انه لا يجوز ان يكون
الشيء الواحد مبدا للكثير وما ذكر في بيان عدم جوازه في العلل والمعلولات فلا يسبق نسبته على ان
مبدا كون الهيولي بالفعل ليس نفس الهيولي بل مبدا كونه بالفعل هو الموجب لها واما على الدليل
الذي ذكر في اثبات الصورة النوعية فللمعترض ان يطالب الحكماء بما يوجب اختلاف الصورة النوعية
فان الاجسام كما اختلفت في الاعراض التي ذكرتموها فقد اختلفت في الصورة التي جعلتموها
مبادي تلك الاعراض فلو كان اختصاص الاجسام بتلك الاعراض يجب ان يكون لصورة نوعية
لكان اختصاصها بتلك الصورة يجب ان يكون لصورة اخرى ثم الكلام فيها كالكلام في
الاول فيلزم التسلسل فان قالوا اختصاص الجسم العنصري المعين بالصورة المعينة انما
كان لان المادة قبل حدوث تلك الصورة فيها كانت موصوفة بصورة اخرى لاجلها استعدت
المادة لقبول الصورة اللاحقة واما اختصاص الاجسام الفلكية بصورها النوعية
فلان لكل فلك مادة مخالفة بالماهية لمادة الفلك الآخر وكل مادة لا تقبل الا الصورة
التي حصلت فيها فللمعترض ان يزعم ان ما يجعلونه موجبا لاختصاص الجسم المعين بالصورة
المعينة من الاحوال العنصرية السابقة ومن اختلاف المواد الفلكية سبب لاختلاف الهيئات
والاعراض فيقال ان الاجسام العنصرية انما اختصت كل واحد منها بالكيفية المعينة
لانه كان قبل الاتصاف بتلك الكيفية موصوفا بكيفية اخرى لاجلها استعدت المادة
لقبول الكيفية اللاحقة واما الاجسام الفلكية فانما اختص كل واحد منها بالكيفية المعينة
لان مادته لا تقبل الا تلك الكيفية وح تسقط الحاجة الى اثبات هذه الصور ولقائل
ان يقول ليس للمعترض ان يطالبهم بما يوجب اختلاف الصور النوعية لان الصور
النوعية يحصل الجسم بها نوعا ويمتنع ان يحصل الجسم نوعا من غير ان يتقوم باحد هذه الصور والاعراض
المذكورة تختص بالجسم المعين بعد تحصله بالصورة النوعية فلا تقتضي الصورة النوعية
ما يقتضيه الاعراض المذكورة من الاستناد الى ما هو مقارن للجسم بل تقتضي استناده
الى الفاعل المفارق قال الثالث في اقسامه اقول المبحث الثالث في اقسام
الجسم الاجسام اما بسائط او مركبات وذلك لانه اما ان لا يكون فيها تركيب قوى وطبايع
او فيها تركيب قوى وطبايع فان لم يكن فيها تركيب قوى وطبايع فهي البسائط كالماء
والهواء وان كان فيها تركيب قوى وطبايع فهي المركبات كالنبات والحيوان والبسائط
كرية الشكل والكرة جسم يحيط به سطح واحد في داخله نقطة يكون الخطوط المخرجة منها
اليه في جميع الجوانب متساوية وهو الشكل الذي يقتضيه البسيط بالطبع هو الكرة لان المقتضي
لشكله طبيعة وهي واحدة وقابله هو الجسم البسيط وهو ايضا واحد وتاثير الفاعل في

الواحد

القابل الواحد لا يكون مختلفا فيجب ان يكون كرياً والا لاختلفت هيأته والطبيعة الواحدة في القابل
الواحد لا تقتضي هيئات مختلفة وتنقسم البسائط الى فلكيات وعناصر والفلكيات اما افلاك و
اما كواكب وطريق اثبات الافلاك هو الاستدلال بالحركات الموجودة بالرصد بعد تمهيد اصول
الحكمة وهو استناد كل حركة الى جسم متحرك بالذات وتحرك ما يحتوي عليه بالعرض ووجوب الاتصال
في الحركات الفلكية المستديرة البسيطة ووجوب التشابه فيها وامتناع الخرق والالتيام على
اجرامها والطريق الى معرفة وجود الكواكب هو المشاهدة لا غير والافلاك الكلية الثابتة
بالارصاد على الوجه الذي اثبتها المتأخرون تسعة يحيط بعضها ببعض بحيث تماس مقعر
الحاوي محدب المحوي ومركز الجميع مركز الارض واحد منها غير مكوكب محيط بالثمانية الباقية يحرك
الكل بالحركة اليومية يسمى الفلك الاعظم والفلك الاطلس والعرش المجيد والجسم المحيط بسائر الاجسام
والمحدد للجهات ويدل عليه وجوه الاول ان الاجسام متناهية لما سيذكر فيكون جسم هو نهاية
للاجسام والجسم الذي هو نهاية الاجسام يجب ان يكون محيطا بالكل والا لزم الخلاء او اللاتناهي
على تقدير التناهي الثاني الجهة موجودة ذات وضع لانها مشار اليها اشارة حسية ومقصد للمتحرك
بالوصول اليه فيكون موجودا غير مجرد اي ذا وضع فالجهة موجودة غير مجردة عن المادة اي يكون
ذات وضع فقوله بالوصول اليه اشارة الى جواب دخل مقدر توجيهه ان يقال لا نسلم ان كل
ما هو مقصد للمتحرك يجب ان يكون موجودا فان البياض مقصد للمتحرك بالوصول اليه لا بتحصيله
يكون موجودا او المتحرك من السواد الى البياض متصدّ لتحصيل البياض لا الوصول اليه والجهة
ليست بجسم لان الجهة ليست منقسمة وكل جسم منقسم وانما قلنا ان الجهة ليست منقسمة لانها لو
كانت منقسمة فاذا وصل المتحرك الى ما يفرض اقرب الجزئين من المتحرك فان وقف فهو الجهة
لا ما بعده فما فرضنا جهة جزء لا هو وان لم يقف فلا يخلو اما ان يتحرك عن الجهة فيكون اي
ما وصل اليه هو الجهة لا جزء الجهة واما ان يتحرك الى الجهة فالجهة ما بعده فما فرضناه جهة لا يكون
جهة فان قيل القسمة غير حاصرة فانه يجوز ان يتحرك في الجهة لا عنها ولا اليها اجيب بان الحركة
في الشيء المنقسم اما عن جهة او الى جهة وبجواز القسمان الاولان والشيء الذي وقع فيه الحركة هو
المسافة لا الجهة واذا كانت الجهة موجودة غير مجردة وليست بجسم يكون جسمانية ثم الجهة
على قسمين قسم يتبدل بالعرض مثل اليمين والشمال والقدام والخلف وقسم لا يتبدل وهو
ما يكون بالطبع وهو فوق وسفل والجهات المتبدلة بالعرض غير متناهية لان الجهة طرف
الامتداد ويمكن ان يفرض في جسم امتدادات غير متناهية ويكون لكل طرف منها جهة
والحكم بان الجهات ست مشهور وليس بحق والمحدد للجهتين بالطبع واحد فان
الجهتين بالطبع اعني فوق وسفل لا بد لهما من محدد يعينهما ويحددهما لان الجهة جسمانية

غير منقسمة فيكون حداً والحد لا يقوم بنفسه بل بغيره فيكون ذلك الغير بعينه وتحدده
ولما كان الجهة ذات وضع يكون بالضرورة وضعها في ذلك المحدد ولا يجوز وضعها في خلاء
لامتناع وجوده ولا في ملاء متشابه بان يكون بعض حدوده المفروضة فيه جهة وبعضها
جهة اخرى مقابلة لها لعدم اولوية بعض تلك الحدود بان يكون جهة وبعضها جهة اخرى
مخالفة لها بالطبع فتعين ان يكون شيء مختلف خارج عما يتشابه وذلك الشيء لا محالة يكون
جسما او جسمانيا لوجوب كونه ذا وضع وعلى التقديرين لا بد من الجسم ويستحيل ان يكون المحدد
للجهتين جسم واحداً لو تعدد فلم يحط البعض بالبعض بل يكونا جسمين متباينين في الوضع تحدد
القرب بهما دون البعد فان كل واحد من الجسمين لا يحدد الا القرب منه ولا يحدد البعد عنه
فاذن لا يحدد الجهتان بكل منهما والمحدد يجب ان يحدد جهتين معا وان تعدد واحاط احدهما
بالآخر يكون وقوع المحاط في التحديد حشوا واتفاقي التحديد بالعرض اذ المحيط وحده
كاف في تحديد الجهتين اذ يحدد القرب بمحيطه والبعد بمركزه الذي هو ابعد عن محيطه فتعين
ان يكون المحدد للجهتين جسما واحدا فاما ان تتحدد به الجهتان من حيث هو واحد لا او اعتبرن
لان الجهتين الذين بالطبع يجب ان يكونا طرفي امتداد والجسم الواحد من حيث هو واحد
ان حدد ما يليه بالقرب يمتنع ان يحدد ما يقابله اعني البعد لان البعد عنه ليس بمحدد فيجب ان
التحدد انما يكون لجسم واحد لا من حيث هو واحد بل من حيث ان له مركزا او محيطا فيتحدد
جهة القرب اعني فوق بمحيطه وجهة البعد اعني السفل بابعد حد منه وهو المركز وهذان
الوجهان يقتضيان جسما محيطا بالكل اما انه هو الفلك التاسع فلان الجسم المحدد للجهات
بسيط لانه لو كان مركبا من اجسام مختلفة الطبائع يصح الانحلال عليه فان كل جسم مركب من
اجسام مختلفة الطبائع يصح انحلال اجزائه التي هي اجسام مختلفة الى احيازها
الطبيعية ولا انحلال الا بالحركة المستقيمة المتوجهة من جهة الى جهة والجهة له لانه يجب كون
الجهات متقدمة على اجزاء الجسم المحدد في حلّه فيكون الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا هف
واذا كان المحدد بسيطا يكون كريا لما عرفت ومن هذا علم ان محدد الجهات ليس قطباً عبيل
بسيط ولا كان الجهة له لا به فلا يكون المحدد محددا الثالث ان الارصاد تشهد على ان
الافلاك والكواكب تتحرك بالحركة اليومية السريعة من المشرق الى المغرب وحركات اخر
معاوية فلا بد من جسم محيط بها وتحركها بالحركة اليومية وهذا يدل على فلك تاسع ولا يدل على
احاطته بجميع الاجسام واما الثمان الباقية فيدل عليها اختلاف حركات الكواكب وامتناع
تحركها بالذات لاستحالة الخرق على الافلاك فتحت الفلك الاعظم فلك الثوابت المتحرك بالحركة البطيئة

من المغرب الى المشرق على قطبين ومنطقة غير منطبق الفلك الاعظم ومنطقته ويسمى فلك البروج ايضا
ثم فلك زحل ثم فلك المشتري ثم فلك مريخ ثم فلك الشمس على الراي ثم فلك الزهرة ثم فلك
العطارد ثم فلك القمر وهذه السبعة تسمى ممثلات بفلك البروج وهذه هي الافلاك الكلية واما الافلاك
الجزئية فلكل فلك من الافلاك الكلية التي للكواكب السبعة السيارة غير الشمس يشتمل على فلك
تدوير غير محيط بالارض في ثخن الخارج المركز مماس محدبه سطحه على نقطة تسمى البعد الابعد
عن مركز الارض في ذروة واقربها اليه حضيضا وفلك خارج المركز عن مركز الارض محيط
بالارض منفصل عن الممثل مماس محدبه لمحدبه ومقعره لمقعره على نقطتين تسمى ابعدهما عن مركز الارض
اوجا والاقرب حضيضا واما الشمس فانها يكفي فيها باحد الفلكين اي خارج المركز والتدوير
من غير رجحان لاحدهما على الاخر لكن بطلميوس راى اثبات الخارج لها اولى وقد اثبتوا لعطارد
فلكا اخر ايضا خارج المركز فلعطارد فلكان خارجا المركز يشتمل الممثل على احدهما
الشامل بين المتلاقيين على امثالها وهو المسمى بالحامل لفلك التدوير واثبتوا للقمر
فلكا اخر مشتملا على فلك خارج المركز والتدوير ويسمى ذلك الفلك بالمائل وممثل القمر محيط
بالمائل ويسمى ممثلا بفلك الجوزهر فيكون جميع الافلاك اربعة وعشرين عشرة منها موافقة
المراكز لمركز الارض وثمانية خارجة المراكز عن مركز الارض وستة افلاك تداوير يتحرك
الفلك الاعلى بالحركة الاولى اليومية السريعة ويحرك ما دونه بحركته ويتحرك فلك الثوابت
بالحركة الثانية البطيئة ويحرك ما دونه بها ولكل فلك من الافلاك الباقية حركة خاصة الا الممثلات
الستة التي فوق القمر فانها لا تتحرك غير الحركتين المذكورتين واما الكواكب فسبعة منها
سيارة كل في فلك على الترتيب الذي ذكر ومن السيارة خمس متحيرة فهي غير الشمس
والقمر واما الثوابت فغير محصورة وقد رصد منها الف ونيف وعشرون كوكبا كلها
في الفلك الثامن وهو فلك البروج ويمكن ان تكون في افلاك كثيرة قال المحشي ولقائل
ان يقول ان سلم استحالة الخرق فلم لا يجوز ان يكون لكل كوكب نطاق منفصل من ثخن
فلكه شبه حلقة يكون قطر ثخنه مساويا لقطر الكوكب يتحرك بنفسه فيتحرك الكوكب او
يتحرك النطاق باعتماد الكوكب على ذلك النطاق فح لا يلزم الخرق ولا ما ذكره م
ومن اطلع على الهيئة واعتبر الاصول التي بنوا عليها مسائل الهيئة علم ان هذا الاعتراض
ساقط فصل برهان الاول اقول برهان على وجود الافلاك التسعة
الاول ان الافلاك باسرها شفافة اي لا لون لها لانها لو كانت ملونة لحجبت الابصار
عن رؤية ما وراءها لان شان الملون ان يحجب الابصار عن رؤية ما وراءه واللازم

وهو المسمى بالمدير ويشتمل على الاخر اسمه الحامل عليه ح

بعالم العناصر لمجاورتها ولا خفيفة ولا ثقيلة ولا لكان في طباعها ميل مستقيم ولا رطبة ولا يابسة لان سهولة التشكل والالتصاق وغيرها لا يتم الا

ظاهر

ظاهر الفساد فان الكواكب قد نراها قيل فيه نظر فان الماء والزجاج والبلور لكونها مرئية
ملونة مع انها لا تحجب عن رؤية ما وراءها وان سلم فلا يتمشى في الفلك الثامن والتاسع لان ما
وراء الفلك التاسع ليس شيئا مرئيا ليستدل به على كونه شفافا والتاسع وان كان وراءه
الثامن لكن ليس عليه كوكب ليستدل على كون الثامن شفافا ولقائل ان يقول كون الماء
والزجاج والبلور التي لا تحجب عن رؤية ما وراءها ملونة ولونها مرئية لا يقتضي كونها ملونة فان
المرئي غير منحصر في الملون فان كل ملون مرئي من غير عكس وان الفلك الثامن والتاسع لو
كانا ملونين لكانا مرئيين واللازم باطل فالملزوم مثله والافلاك باسرها ليست حارة ولا باردة
اذ لو كانت حارة او باردة لكانت في غاية الحرارة والبرودة فان الطبيعة لما اقتضت
شيئا ولم يكن لها عائق حصل ذلك الشيء على اتم ما يمكن واذا كان كذلك استولى الحر والبرد
على عالم العناصر بسبب مجاورتها لها واللازم باطل فالملزوم مثله وهذا الاستدلال
ضعيف فان الحرارة لها انواع متخالفة بالحقيقة مقول عليها الحرارة بالتشكيك فيجوز ان يكون
طبايع الافلاك اقتضت نوعا او انواعا لا يكون في غاية الشدة وكذلك البرودة وعلى تقدير ان يكون
الحرارة او البرودة فيها في غاية الشدة لا يلزم استيلاء الحرارة او البرودة على عالم العناصر لجواز
ان لا يكون لها ما يثير الحرارة او البرودة فيما سواها منها والاولى ان يقال الافلاك باسرها
ليست حارة ولا باردة ولا موصوفة بما ينتهي اليها والا لكانت فيها ميل صاعد او هابط فيكون
قابلة للحركة المستقيمة وليس كذلك لما سنبين والافلاك باسرها لا خفيفة ولا ثقيلة لا مطلقة
ولا مضافة والا لكانت قابلة للحركة المستقيمة والافلاك باسرها لا رطبة ولا يابسة والا لكانت
قابلة لسهولة التشكل والالتصاق وعدمهما فيكون قابلة للحركة المستقيمة لان سهولة التشكل
والالتصاق وعدمها لا يتم الا بالحركة المستقيمة لانها تستلزم قبول الخرق والالتيام والانفصال
والاتصال المستلزم للحركة المستقيمة والافلاك باسرها غير قابلة للحركة الكمية اي التخلخل والتكاثف
ولا النمو والذبول لانه لو زاد محدب الفلك المحيط بالكل لزم ان يكون فوقه خلا وهو محال
ومقعره مثل محدبه في الطبيعة النوعية فيستحيل على مقعره ما استحال على محدبه واذا لم يتغير
مقعره بالزيادة والنقصان امتنع تغير محدب المحاط بالزيادة والنقصان والا لزم
التداخل على تقدير الزيادة والخلاء على تقدير النقصان وكذا امتنع تغير مقعر المحاط
بالزيادة والنقصان لان مقعره مثل محدبه في تمام الماهية وفيه احتمال الفساد والخطاء
لان امتناع ازدياد محدب الفلك المحيط بجميع الاجسام لا لذاته بل لعدم الحيز الذي
شرطه ازدياد الحجم ولا يلزم من ذلك اشتراك المتماثلين في الامتناع لان الشرط الذي

ملؤ الحيز محصور و دفع منه الاحتمال لان التغيرة المفعولة بالزيادة والنقصان يستلزم التداخل
والخلاء وكونهما محالا ليس بمسلم فانه يجوز الزيادة والنقصان بالتخلخل والتكاثف فلم يلزم
لا التداخل ولا الخلاء والاولى ان يقال السنة بقابل الحركة الكمية المستلزمة للحركة المستقيمة
قال الثاني انها متحركة اقول الفرع ٣ ان الافلاك متحركة لان الاجزاء المفروضة في الافلاك متماثلة لان
الطبائع التي للاجزاء المفروضة متحدة لان الافلاك بسائط فلا يقتضي امور الحقيقة فيصح لكل
واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يكون شئ من الوضع والموضع واجبا
من طبائع الاجزاء المفروضة فالنقلة عنها جائزة وتلك النقلة لا تتصور الا بالميل لان الحركة
بدون الميل ممتنع فيجوز ان يكون في طبائعها ميل ولما لم يكن عليها سوى الحركة المستديرة لم يكن في
طباعها الا الميل المستدير فوجب ان يكون في الافلاك مبدأ ميل مستدير بالفعل لان المبدأ
للميل الطباعي من مقومات الافلاك ويمتنع ان يكون المقوم للجسم بالقوة عند حصول الجسم
بالفعل ووجود مبدأ الميل المستدير في الجسم البسيط دليل على انه يمتنع ان يصدر عنه عائق
عن ذلك الميل بحسب الطبع والعائق الخارجي ايضا ممتنع اذ لا عائق عن الحركة المستديرة
من خارج الا ذو ميل مستقيم او ذو ميل مركب يمتنع وجوده عند الاجرام السماوية ووجود
مبدأ الميل بالفعل وعدم العائق يدلان على وجود الميل بالفعل ففيها ميل مستدير
بالفعل بحسب الطبع فهي متحركة بالاستدارة وايضا لو بقي كل جزء من اجزاء الفلك على وضع
معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر لزم الترجيح بلا مرجح
لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل جزء من اجزاء
الفلك على وضع معين وفي حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز وضع آخر وحيز آخر غيره
لزم الترجيح بلا مرجح لان الاجزاء المفروضة متماثلة في تمام الحقيقة واللازم باطل فلا يبقى كل
جزء من اجزاء الفلك على وضع معين فيتحرك بالحركة المستديرة قال الص وهذان الوجهان
الدالان على ان الافلاك متحركة بالاستدارة منقوضان بالعناصر لان الاجزاء المفروضة
في العناصر متماثلة والعناصر غير متحركة بالاستدارة ولقائل ان يقول العناصر فيها
مبدأ ميل مستقيم بالطبع فيمتنع ان يكون فيها مبدأ ميل مستدير لامتناع ان يكون البسيط
في طباعه مبدأ ميل مستقيم وفي طباعه ما يعوق عنه بخلاف الافلاك فان الحركة المستقيمة
ممتنعة فيها فلم يكن في طباعها ما يمنع المستدير قال واما الكواكب اقول واما الكواكب
فهي اجسام بسيطة شفافة كرية مركوزة في الافلاك مضيئة بالذات الا القمر فانه يستفيد
الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه وبعده من الشمس لا يقال

لان الاجزاء المفروضة فيها متماثلة فيصح لكل واحد منها من الوضع والموضع ما حصل للآخر ولا يتأتى ذلك الا بالحركة المستديرة عليها ففيه مبدأ ميل مستدير وكل ما فيه ذلك كان متحركا بالاستدارة لوجوب حصول الاثر عند حصول المؤثر وايضا لو بقي كل جزء على وضع معين في حيز معين من اجزاء حيز الكل مع جواز غيره لزم الترجيح بلا مرجح وهما منقوضان بالعناصر

اجسام بسيطة مركوزة في الافلاك ... الا القمر فانه يستفيد الضوء من الشمس ويشهد له تفاوت نوره بحسب قربه من الشمس وبعده لا يقال فلعله يضيء احد وجهيها ويظلم الآخر ويتحرك على مركزها بقدر حركة الفلك اذ الخسوف يكذبه

فلعله

فلعل القمر كرة يضيء احد وجهيها ويظلم الوجه الآخر ويتحرك على مركزه حركة تساوي حركة فلك
القمر بحيث يكون عند الاجتماع وجهه المضيء بتمامه الى الشمس والمظلم بتمامه الينا واذا تحركت هذه
الكرة ايضا حركة تساوي حركة الفلك يظهر لنا طرف من الوجه المضيء ويزول بهذا القدر مقابله
الوجه المظلم من الطرف الآخر عنا ففي كل يوم يزداد ظهور الوجه المضيء حتى تحرك الفلك نصف
دورة فيتم ايضا حركة تلك الكرة نصف دورة وذلك عند الاستقبال فيظهر وجه المضيء بتمامه لنا
فيرى بدرا واذا احتمل هذا لم يحصل الجزم بان نور القمر مستفاد من الشمس لانا نقول الخسوف
يدفع الاحتمال لان الخسوف انما هو عند الاستقبال وعند الاستقبال وجه المضيء بتمامه الينا فحيلولة
الارض بينه وبين الشمس لا تقتضي انخسافه قال واما العناصر فخفيف مطلق اقول واما العناصر
فاربعة النار والهواء والارض والماء وذلك لانه اما ان يتحرك عن المركز او الى المركز والاول اما
ان يطلب مقعر فلك القمر او لا والاول هو النار والثاني هو الهواء اي الذي يتحرك الى المركز
اما ان يطلب المركز او لا والاول هو الارض والثاني هو الماء فالنار خفيف مطلق حار يابس محدبه
مماس لمقعر فلك القمر اما انه خفيف مطلق فلانه يطلب بالطبع ان يكون فوق العناصر واما حرارة
النار فظاهرة فان النار التي عندنا تخالطها تتكيف بالبرودة ومع هذا حرارتها محسوسة فالنار
الصرفة بالطريق الاولى واما يبوستها فالذي يدل عليها انها مفنية للرطوبة عن مادة الجسم المجاور لها
وفيه نظر اذ يجوز ان يكون افناء الرطوبة للتلطيف والتصعيد لا لانها يابسة في نفسها وقيل انها
رطبة لانها سهلة القبول للتشكل سهلة الحركة وفيه نظر لان التي تكون كذلك هي النار التي عندنا
يجوز ان يكون ذلك بسبب مخالطة اجزاء هوائية لها ويحتمل ان يكون النار البسيطة فيها يبس
اذا انتهت الى الهواء واستدل الشيخ الرئيس في الاشارات على يبوسة النار بالصاعقة فان
النار اذا انطفأت وفارقها سخونتها يكون منها اجسام صلبة ارضية بعدها السحاب الصاعق
فتولد الاجسام الصلبة من النار بعد خمودها ومفارقة سخونتها عنها يدل على انها يابسة وهذا
انما يستقيم لو تولد الصاعقة اعني الاجسام الصلبة الارضية التي بعدها السحاب من النار
ولكن فيه نظر فان الشيخ قال في بعض اقواله ان الصاعقة يتولد من الادخنة والابخرة المتصعدة
من الارض المحتبسة في السحاب والنار شفافة لانها لم تكن ساترة لما ورائها من الكواكب وايضا
النار عندنا كلما كانت اقوى كان لونها اشف كذلك اصول الشعل وحيث ان النار قوية من سعادة
لا تقع لها ظلال ومكانها الطبيعي ان يكون فوق الهواء بان يكون شاملا للهواء مشمولا
لمقعر فلك القمر والهواء خفيف مضاف لانه يتحرك نحو الفوق ولا يبلغ الى المقعر
فلك القمر حار رطب اما حرارته فبالنسبة الى الماء واما بالنسبة الى النار فلا يكون شديد الحرارة

وهو النار حار يابس مماس لمقعر فلك القمر وخفيف مضاف وهو الهواء حار رطب مماس لمقعر النار وثقيل مطلق وهو الارض بارد يابس ومحله الوسط بحيث ينطبق مركزه على مركز العالم وثقيل مضاف وهو الماء بارد رطب وكان من حقه ان يحيط بالارض الا انه لما انحسر عن بعض جوانبها ... الطبع الى الاغوار والمنخفضة المواضع المرتفعة ... من الله ... لتكون مستقرا ومسكنا للحيوان

النار والثلج يدل على حرارة الهواء بالنسبة الى الماء لان الماء يتشبه به يصير رقة بخارا اذا سخن
ولطف ولو لم يكن اسخن من الماء لم يكن اخف والطف منه والهواء المجاور لابداننا انما نحس برودته
لانه ممتزج بابخرة اختلطت من الماء واما رطوبة الهواء وهو انه ذو كيفية يقبل بسببها الشكل
وتركه بسهولة فظاهرة وسو شمول المقعر النار شامل للماء والارض والارض ثقيل مطلق اي نحو
نحو المركز بحيث يكون مركزها منطبقا على مركز العالم باردة يابسة اما يبوستها فظاهرة و
اما برودتها فلانها لو خليت وطباعها ولم تسخن بسبب عرض ظهر عنها برد محسوس ومكانها
الوسط بحيث ينطبق مركزها على مركز العالم والماء ثقيل مضاف اي يتحرك نحو المركز ولا ينتهي
اليه بارد رطب وسو ظاهر والماء محيط بثلاثة ارباع الارض وكان حقه ان يحيط بالارض
لانه لما حصل في بعض جوانب الارض تلال ووهاد بسبب الاوضاع والاتصالات الفلكية
سال الماء الى الاغوار وانكشفت المواضع المرتفعة فصار الماء والارض بمنزلة كرة واحدة
وذلك حكمة من الله تعالى ورحمة منه ليكون منشأ النبات ومسكنا للحيوانات ثم ان
العناصر باسرها كائنة وفاسدة ينقلب كل منها الى الآخر بان يخلع صورة ويلبس اخرى
وهو الكون والفساد والانقلاب الى الملاصق بلا واسطة كانقلاب الماء الى الارض
فان جميع مياه العيون يجمد حجرا وكانقلاب الارض الى الماء فان الحجر يجعله اصحاب
الحيل اي الطلاب للاكسير ماء وذلك بان يصير الحجر املاحا ثم الاملاح اما بالاحراق واما
بالسحق ثم يذاب بالماء وكانقلاب الهواء ماء فان الهواء الملاصق للاناء يصير قطرا
فان الطاس المكبوب على الجمد يركبه ندى كلما نظفته حدث مرة بعد اخرى ولا يكون ذلك
بالترشح فان الماء لا يصعد بطبعه ولانه لو كان بالترشح لكان مثل الماء الحار اولى لانه اقبل
للرشح والصعود ولا يكون ذلك القطر في الهواء صار الى الطاس لان الهواء المطيف
بالطاس لا يمكن ان يشتمل على اجزاء كبيرة للماء وخصوصا في الصيف لان الاجزاء المائية
في الصيف لو كانت باقية في الهواء لتصاعدت حد افراط الحرارة ولا سيما مجاورة للاناء
ولو كانت الاجزاء المائية باقية في الهواء للزم اما انقطاع تلك الاجزاء اذا تواتر حدوث
الندى بعد تنحيته من الاناء مرة بعد اخرى وسقط مع كون الاناء بحالة الاولى واما
انتقاصها فيكون حدوثها مرة انقص مما كان قبلها واما تراخي ازمنة حدوثها فيكون بين
كل حدوثين زمان اطول مما بين حدوثين قبلهما لتباعدها عن الاناء وهذا كله على خلاف الواقع
قيل لو افضى برودة الاناء فساد الهواء المحيط بالاناء لزم ان يصير الهواء المحيط
بكل الماء ماء بسبب برودة الماء وكذلك اي الهواء المحيط بذلك الحال يحيي الماء جاريا

ثم انها باسرها كائنة و فاسدة لان مياه بعض العيون يجمد حجرا والحجر يجعله اصحاب الحيل ماء والهواء الملاصق للاناء المبرد يصير قطرا والماء المغلي والشعلة هواء والهواء نارا بالنفخ القوي ه

صالحا

صالحا والمشاهدة تكذبه فلم يصر الهواء ماء بل حصل البلل الذي يتركب للاناء من اجزاء مائية
احتبست بان جرم الاناء الصلب يعسر تكيفه بالكيفية الغريبة وعند التكيف بها يشتد تكيفه
بها ويحفظه بطيئا ولذلك ربما يوجد الاواني الرصاصية المشتملة على الماء بعد الحارة
اسخن من سائر المائعات فالاناء المذكور لشدة برده يفسد الهواء المحيط به لسرعة تكيفه
بالكيفية الغريبة يحيل الهواء المطيف به ظاهره عن برودته الشديدة سريعا فلا يفسد الهواء
ما دام على سطح الاناء ماء اما اذا نحي منه واتصل الهواء بالسطح عاد الى افساده وكانقلاب
الماء هواء فان الماء المغلي يتحلل منه كل الجزء بحيث يتلطف بالكلية وكانقلاب النار
هواء كالشعلة يصير هواء فان النار المنفصلة عن الشعلة لو بقيت لاحرقت ما قابلها
على بعض الجوانب فاذا انقلبت هواء وكانقلاب الهواء نارا بالنفخ القوي فانه عند الحاح
النفخ القوي على الكير وسد الطريق التي يدخل فيها الهواء الجديد يصير الهواء الذي في
الكير نارا ابتداء ذلك من باشره وهذا اشير الانقلاب بغير وسط فعلم امكان الانقلاب
بوسط او وسطين وهذه الانقلابات دالة على ان الهيولى مشتركة واما المركبات اقول
فانها تخلق من امزاج هذه الاربع الارض والماء والنار والهواء بامزجة مختلفة
وهي المعادن والنبات والحيوان والدليل على ان المركبات من امزاج هذه الاربع
الاستقراء والمزاج هو المعد لحصول صور المركبات من المعادن والنبات والحيوان
بيان ذلك ان المركبات بلا نفس وصورة لا نفس لها وتسمى معدنيات وذو صورة
له نفس غاذية ونامية ومولدة للمثل لا حس ولا حركة ارادية لها وتسمى نباتا وذو صورة له نفس
غاذية ونامية ومولدة للمثل وحساسة ومتحركة بالارادة وتسمى حيوانا وجميع هذه الصور
كمالات اولى فان الكمال ينقسم الى منوع هو صورة كالانسانية وهو الكمال الاول في
الماهية والى غير منوع هو عرض كالضحك وهو كمال ثان يعرض للنوع بعد الكمال الاول وافلها
الصور كمالات مختلفة الآثار تصدر من الحيواني ما يصدر من النباتي ومن النباتي ما يصدر
من المعدني من غير عكس وكل واحد من هذه الثلاثة جنس لانواع لا تنحصر بعضها فوق
بعض وكذلك يشتمل كل نوع على اصناف وكل صنف على اشخاص لا تحصر لها حيث
لا يتناهاه انسان من الانواع ولكن الاصناف ولا من الاشخاص وليس هذا الاختلاف
بسبب الهيولى ولا بسبب الجسمية فانها مشتركة ولا بسبب المبدأ المفارق فانه
الآن متساوي النسبة الى جميع الماديات فهو اذا بسبب امور مختلفة والامور المختلفة في
الهيولى هي الصور الاربع النوعية التي هي مواد المركبات والاختلاف بسبب هذه الصور

اقول فانها تخلق من امزاج هذه الاربع بامزجة مختلفة يعني الخلق متخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان والمزاج وهو الكيفية المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بان تصغر اجزاؤها وتختلط حتى يصير كل واحد منها مع كيفية اخرى متحدة كيفية متوسطة

لعناصر الحج

انفسها لان الاختلاف الذي يكون سببها الامر يدعا اربعة فهو اذا بحسب احوالها في التركيب وفيما
يعرض منه التركيب من الامزجة فان التركيب مختلفة باختلاف مقادير هذه العناصر والامزجة
تختلف باختلاف التركيب ولما كان انقسام العناصر غير متناه كان امكان التركيب غير متناه
وكان امكان الامزجة غير متناه وتلك الاختلافات الواقعة في الامزجة هي اسباب معدة لخلق
مخالفة وهي المعادن والنبات والحيوان اجناسها وانواعها واصنافها واشخاصها
والمزاج هي الكيفية المتشابهة المتوسطة الحاصلة من تفاعل البسائط بعضها في بعضها
بان تتصغر اجزاؤها وتختلط وتستحيل في كيفياتها المتضادة المنبعثة عن قواها بان يفعل
كل بكيفيته في مادة الاخرى بحيث يكسر سورة كل منها سورة الاخرى فتستحيل في كيفياتها
فيحدث منها كيفية متشابهة في الكل متوسطة توسطا ما ولم تفسد صور البسائط والعناصر
اذا امتزجت وتفاعلت فلا يمكن ان يفعل كل واحد منها في الاخر من حيث ان يفعل عنه
لان فعل كل منها ان كان مع انفعاله لزم ان يكون الشيء الواحد بالنسبة الى اخر غالبا مغلوبا
معا وان كان فعله في الاخر متقدما على انفعاله عنه لزم ان يصير الاخر المغلوب غالبا عليه وان
كان بعد انفعاله لزم ان يكون غالبا بعد ما كان مغلوبا فاذا لا بد وان يكون فعل كل منها
في الاخر من غير جهة انفعاله ولا يجوز ان يكون من حيث المادة فاعلا لان المادة من حيث
هي مادة قابلة والقابل من حيث هو قابل لا يكون فاعلا ولا يجوز ان يكون الفاعل هو الصورة
والكيفية هي المنكسرة لان الصورة انما تكسر بواسطة الكيفية فيلزم ان يكون الكاسر منكسرا
والمنكسر كاسرا والشيء في حالة واحدة غالبا ومغلوبا كاسرا ومنكسرا الا ان مجموع الصورة و
الكيفية يكون كاسرا والمجموع ايضا يكون منكسرا والحق ان الفاعل هو الكيفية والمنفعل
هي المادة ولذلك تحصل الكيفية المتوسطة بين الحار والبارد اذا امتزجا من غير
حصول صورتين منهما ولا يلزم محذور وقوله المتشابهة اي يكون تلك الكيفية متشابهة في جميع
اجزاء العناصر وقوله المتوسطة اي الكيفية المتشابهة متوسطة بين كيفيات البسائط
ق الرابع في حدوث الاجسام اقول المبحث الرابع في حدوث الاجسام اختلف اهل
العالم في حدوث الاجسام والوجوه المحتملة بحسب الغرض اربعة لانه اما ان يكون محدث
الذات والصفات او قديم الذات والصفات او قديم الذات محدث الصفات او محدث
الذات قديم الصفات وهذا الاحتمال الرابع مما لم يقل به عاقل واما الاحتمالات الثلث
فقد قال بكل منها قوم اما الاول فقد قال به المسلمون والنصارى واليهود والمجوس
فانهم قالوا الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها واما الثاني فهو قول ارسطاليس وثاوفرسطس وثامسطيوس

محدثة بذواتها و
صفاتها قال ارسطو
الافلاك قديمة بذواتها
وصفاتها المعينة سوى
الاوضاع والعناصر
بموادها وصورها الجسمية
بنوعها وصورها النوعية بجنسها ه

وبرقلس

٧٤

وبرقلس ومن المتاخرين ابي نصر الفارابي وابي علي بن سينا فانهم قالوا الافلاك بذواتها وصفاتها
المعينة كالمقدار والشكل وما يجري مجراهما من الامور القارة اللازمة سوى الاوضاع و
الحركات فان كل واحد منها حادث ومسبوق باخر لا الى اول والعناصر قديمة بموادها
بحسب شخصها وصورها الجسمية قديمة بنوعها وصورها النوعية قديمة بجنسها اي
كان قبل كل صورة اخرى لا الى اول لها واما الثالث فهو قول الفلاسفة الذين كانوا
قبل ارسطاليس كثاليس وانكساغورس وفيثاغورس وسقراط وقول جميع
الثنوية كالمانوية والديصانية والمرقونية والماهانية فانهم قالوا الاجسام كلها قديمة
بذواتها محدثة بصورها الجسمية والنوعية وصفاتها ثم هؤلاء اختلفوا في تلك
الذوات فافترقوا فرقا فقال الاول زعموا ان تلك المادة جسم ثم زعم ثاليس انها الماء لانه قابل
لكل الصور ثم حصل الارض منها بالتكثيف والاحجار والنار والهواء بالتلطيف فان
الماء اذا الطف صار هواء وتكونت النار من صفوة الماء وتكونت السماء من دخان النار
ونقل ان ثاليس اخذه من التورية لانه جاء في السفر الاول منها ان الله خلق جوهرا فنظر
اليه نظر الهيبة فذابت اجزاؤه فصارت ماء ثم ارتفع منه بخار كالدخان فخلق منه السموات
وظهر على وجه الماء زبد فخلق منه الارض ثم ارساها بالجبال ونقل صاحب الملل والنحل
عن ثاليس الملطي انه قال ان المبدع الاول ابدع العنصر الذي فيه صور الموجودات
والمعدومات كلها فانبعث من كل صورة موجودة في العالم على المثال الذي في العنصر
الاول فمحل الصور ومنبع الموجودات هو ذات العنصر وما من موجود في العالم
العقلي والعالم الحسي الا وفي ذات العنصر صورة ومثال عنه قال وتصور العامة
ان صور المعدومات في ذات المبدع الاول لا بل هي في مبدعه وهو تعالى يتوحد بالبينة منزه
ان يوصف بما يوصف به مبدعه ثم قال ومن العجب انه نقل عنه ان المبدع الاول
هو الماء منه ابدع الجواهر كلها من السماء والارض وما بينهما فذكر ان من جموده تكونت
الارض ومن انحلاله تكون الهواء ومن صفوة الهواء تكونت النار ومن الدخان
والابخرة تكونت السماء ومن الاشتعال الحاصل من الاثير تكونت الكواكب فدارت
حول المركز دوران المسبب على سببه بالشوق الحاصل فيها اليه ثم قال وكان ثاليس
الملطي انما تلقى مذهبه من المشكاة النبوية يعني ما نقل عن التورية وقال اخرون
الاصل ارضا فحصل الباقي من الارض بالتلطيف وزعم انكساغورس انه الهواء
ويكون من لطافته النار ومن كثافته الارض والماء وزعم ابو قليطس انه النار

وقال من قبله الكل قديمة
بذواتها محدثة بصفاتها
بصورها وصفاتها
واختلفوا في تلك الذوات
فقال بعضهم الاصل جوهرة
نظر الباري اليها نظر
الهيبة فذابت وصارت ماء
ثم حصل الارض منها بالتكثيف
والنار والهواء بالتلطيف
والسماء من دخان النار
وقيل كان ارضا فحصل الباقي
منها بالتلطيف ه

وقيل كان هواء
فحصل النار
بلطافته والباقي بكثافته
وقيل كان نارا

ويكون الاشياء عنها بالتكاثف والتخلخل من الدخان وقال آخرون انه البحار ويكون الهواء
والنار عنه باللطافة والماء والارض بالتكثيف وعن انكساغورس انه الخليط الذي لا نهاية
له وهو اجسام غير متناهية وفيه من كل جنس اجزاء صغار مثلا فيه اجزاء على طبيعة
الخبز واجزاء على طبيعة اللحم وتلك الاجزاء متفرقة متحركة فمهما اجتمع من تلك الاجزاء
اجزاء كثيرة متماثلة التامت وصارت جسما وهذا القائل بنى هذا المذهب على انكار المزاج
والاستحالة وقال بالكمون والبروز وزعم بعض هؤلاء ان ذلك الخليط كان ساكنا في الازل
ثم ان الله تعالى حركه فتكون منه هذا العالم وزعم ذيمقراطيس ان اصل العالم اجزاء
كثيرة كروية الشكل قابلة للقسمة الوهمية دون الانفكاكية متحركة لذواتها حركات دائمة
ثم اتفق في تلك الاجزاء ان تصادمت على وجه خاص فحصل من تصادمها على ذلك
الوجه هذا العالم على هذا الشكل فحدثت السموات والعناصر ثم حدث من الحركات
السماوية امتزاجات هذه العناصر ومنها هذه المركبات وزعمت الثنوية ان اصل العالم
النور والظلمة الفرقة الثامنة الذين قالوا اصل العالم ليس بجسم وهم فرقتان الفرقة
الاولى الحرنانية وهم الذين اثبتوا القدماء الخمسة الباري والنفس والهيولى والدهر
والخلاء قالوا الباري تعالى تام العلم والحكمة لا يعرض له سهو ولا غفلة ويفيض عنه
العقل كفيض النور عن القرص وهو تعالى يعلم الاشياء علما تاما واما النفس
فانه يفيض عنه الحيوة فيض النور عن الشمس لكنها جاهلة لا تعلم الاشياء ما لم تمارسها
وكان الباري تعالى عالما بان النفس ستميل الى التعلق بالهيولى وتعشقها وتطلب
اللذة الجسمية وتكره مفارقة الاجسام وتنسى نفسها ولما كان من شأن الباري تعالى
الحكمة التامة عمد الى الهيولى بعد تعلق النفس بها فركبها ضروبا من التراكيب مثل
السموات والعناصر وركب اجسام الحيوانات على الوجه الاكمل والذي بقي فيها
من الفساد فذلك لانه لا يمكن ازالته ثم انه تعالى افاض على النفس عقلا وادراكا وصار
ذلك سببا لتذكرها عالمها وسببا لعلمها بانها ما دامت في العالم الهيولى لا تنفك عن الالام
واذا عرفت النفس ذلك وعرفت ان لها في عالم اللذات الخالية عن الالام اشتاقت الى ذلك
العالم وعرجت بعد المفارقة وبقيت هناك ابد الآباد في نهاية البهجة والسعادة الفرقة
الثانية اصحاب فيثاغورس وهم الذين قالوا المبادي هي الاعداد المتولدة عن الوحدات
قالوا لان مبادي المركبات البسائط وهي امور كل واحد منها واحد في نفسه ثم تلك
الامور اما ان يكون لها ماهيات وراء كونها وحدات او لا يكون فان كان الاول كانت

وقيل كان اجزاء صغارا من كل جنس متفرقة متحركة فمهما اجتمع منها اجزاء متماثلة التئمت واتصلت وصارت جسما

وقيل كان نفسا وهيولى فتعشقت عليها وتعلقت بها وصارت تعلقها سببا لحدوث اجسام العالم

مركبة لان هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة وكلامنا ليس في المركبات بل في مباديها
وان كان الثاني كان مجرد تلك الوحدات وهي لا بد وان تكون مستقلة بانفسها والا كانت مفتقرة
الى الغير فيكون ذلك الغير اقدم منها وكلامنا في المبادي المطلقة هف فاذا الوحدات
امور قائمة بانفسها فان عرض الوضع للوحدة صارت نقطة فان اجتمعت نقطتان حصلت
الخط وان اجتمع الخطان حصل السطح وان اجتمع السطحان حصل الجسم فظهر ان
مبدأ الاجسام الوحدات وتوقف ح السكون في الكل فلنا وجوه اقول لما فرغ من تقرير
المذاهب شرع في اقامة الحجة على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها وذكر وجوها ثلاثة
الاول وهو الذي اورده الامام في تصانيفه تقريره ان الاجسام محدثة لانها لو كانت في الازل
لكانت ساكنة واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة انها لو لم تكن ساكنة في الازل لكانت
متحركة ضرورة انحصار الجسم في انه متحرك او ساكن لان الجسم ان كان مستقرا في مكان واحد
اكثر من آن واحد فهو الساكن وان لم يستقر كذلك فهو المتحرك فاذا لم تكن الاجسام ساكنة في
الازل كانت متحركة في الازل لكن يمتنع ان تكون متحركة في الازل اذ الحركة تقتضي المسبوقية
بالغير المنافية للازل لان ماهية الحركة حصول امر بعد ان لم يكن فذاته تقتضي المسبوقية بالغير
فماهية الحركة تقتضي المسبوقية بالغير فبين المسبوقية بالغير التي هي لازم الحركة واللامسبوقية
بالغير التي هي لازم الازل منافاة ومنافاة اللازم ملزوم لمنافاة الملزوم فبين الحركة
والازل منافاة فيمتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل لامتناع الجمع بين المتنافيين واذا
امتنع ان تكون الاجسام متحركة في الازل تعين ان تكون ساكنة في الازل لضرورة الحصر واما
بيان بطلان اللازم فلان الاجسام لو كانت ساكنة في الازل لم تتحرك ابدا واللازم ظاهر الفساد
فانا نشاهد الحركة في الاجسام الفلكيات والعنصريات ولا جسم الا وهو مذهب عند الخصم
ومن اراد تعميم الدلالة فلا بد من تماثل الاجسام اما الملازمة فلان الساكن في الازل ان كان
سكونه لذاته امتنع انفكاكه فلا يتحرك ابدا وان لم يكن سكونه لذاته يكون لغيره فذلك الغير
الذي يكون علة للسكون لا بد وان يكون موجبا فقوله والا اي لو لم يكن ذلك الغير موجبا
لكان مختارا بالضرورة لا جائز ان يكون مختارا لانه لو كان مختارا لم يكن فعله قديما لان
فعل المختار محدث لامتناع ايجاد الموجود والمحدث لا يكون قديما فثبت ان سكون الاجسام
في الازل اذا لم يكن لذاتها لكان لموجب ولا بد من ان يكون الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب
لانه لو لم يكن الموجب واجبا او منتهيا الى الواجب يلزم التسلسل او الدور وهما
محالان فتعين ان يكون واجبا او منتهيا الى الواجب وح يلزم دوام السكون بدوام موجبه

الذي هو الواجب او ما هو منتهٍ الى الواجب فلا يزال السكون ابداً فالاجسام لو كانت في الازل لم
تتحرك ابداً واللازم باطل فالملزوم مثله فلا يثبت امتناع كون الجسم متحركاً او ساكناً في الازل اثبت
ان الجسم يمتنع ان يكون في الازل قيل لو امتنع وجوده في الازل لامتنع وجوده مطلقاً لاستحالة انقلاب
الممتنع لذاته ممكناً لان ما بالذات يستحيل زواله والا لجاز ان يصير الممتنع لذاته واجباً او الممكن
لذاته واجباً او ممتنعاً وتجويز ذلك يفضي الى انسداد باب اثبات الصانع لكن لا يمتنع وجود الجسم
مطلقاً فلم يمتنع وجود الجسم في الازل قلنا الممتنع ازلاً ليس الممتنع لذاته بل الممتنع ازلاً هو
الممتنع لامر غير ذاته كالحادث اليومي فانه يمتنع في الازل ولا يكون ممتنعاً لذاته فلا يلزم من امتناع
وجود الجسم في الازل امتناعه مطلقاً فان قيل لا نم ان الجسم لو لم يكن متحركاً في الازل لكان ساكناً
في الازل فان الجسم المحدد للجهات لا مكان له فلا يكون متحركاً ولا ساكناً بيان ذلك ان الحركة هو
انتقال من مكان الى مكان والسكون هو الاستقرار في المكان الواحد فالحركة والسكون فرع الحصول
في المكان فيستحيل وصف المحدد للجهات بكونه متحركاً او بكونه ساكناً قلنا لا نم وجود المحدد
للجهات ولئن سلم وجوده فلا نم انه لا مكان له فان المكان هو البعد الموصوف الذي مر ذكره
وللمحدد مكان بهذا المعنى ولئن سلم ان المحدد لا مكان له فلا شك انه ذو وضع ومماس لما في جوفه
فلا يخلو اما ان بقي الوضع والمماسة المعينان له او لم يبقيا فان بقي الوضع والمماسة المعينان له
فهو ساكن في الازل وان لم يبق الوضع والمماس المعينان له فهو متحرك فانا نعني بالسكون
بقاء الوضع والمماس المعينين له وبالحركة ان لا يبقى الوضع والمماسة المعينان له وعلى هذا لا يتوقف
كون المحدد ساكناً او متحركاً على حصوله في مكان فان قيل لا نم انه يمتنع ان يكون الجسم في الازل
متحركاً ومفهوم الحركة يقتضي المسبوقية بالغير المنافية للازل قلنا الازل ينافي حركة معينة ولا
ينافي حركة ما لا اول لها قال المص ان ماهية الحركة من حيث هي منافية للازل لان الحركة ماهيتها
بحسب النوع مركبة من امر يمضي ومن امر يحصل فاذا ماهيتها متعلقة بالمسبوقية بالغير وماهية
الازل منافية لهذا المعنى فالجمع بينهما محال ولقائل ان يقول يمنع ان يكون ماهية الازل حتى يمنع
كونه منافياً للحركة وقد فسر بعض المتكلمين الازل بنفي الاولية وفسره بعضهم باستمرار وجود في
ازمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي ولا شك ان كل واحد من الحركات لا يكون ازلية
على اي تفسير فسر به الازل اما نوع الحركة فلا يكون منافياً للازل قوله ماهية الحركة بحسب
نوعها مركبة من امر يمضي ومن امر يحصل قلنا لا نم ان ماهية الحركة مركبة من امر يمضي ومن امر
يحصل فان نوع الحركة باقٍ مع الامر الذي يمضي والامر الذي يحصل فلو كان الحركة بحسب النوع
مركبة من امر يمضي ومن امر يحصل لم يبق الحركة مع الامر المنقضي ومع الامر الحاصل فماهية

الحركة يمكن ان يوصف بالدوام واشخاصها لا يمكن فالمركب من امر يمضي ومن امر يحصل
يرجع الى اشخاصها لا الى انواعها فاذا انواعها لا تنافي الازلية قيل لا نم ان الجسم لو كان ساكناً
في الازل لم يتحرك اصلاً فلان سكونه ان كان لذاته امتنع انفكاكه وان كان لغيره لا بد وان
يكون موجباً واجباً او منتهياً الى الواجب فيلزم دوام السكون بدوامه قلنا لم لا يجوز
ان يكون السكون مشروطاً بعدم حادث فيزول السكون لحدوث الحادث قلنا هذا ينافي
حدوث الحادث وجود السكون لان نقيض الشرط منافٍ لوجود المشروط فيتوقف حدوث
الحادث على عدم السكون وعدم السكون موقوف على وجود الحادث فيلزم الدور قيل لا نم
ان الازلي لا ينعدم فان القدرة على ايجاد معين قديمة وتتعلق بوجود ذلك المعين وان
لم يكن قادراً على ايجاد العالم فبعد ان وجد ما يبقى تلك القادرية لان ايجاد الموجود محال
فعدم ذلك التعلق الازلي فانتقض ما ذكر من الدليل على ان السكون اذا كان ازلياً لا ينعدم
قلنا الموجود في الازل القدرة وهي باقية ازلاً وابداً والمنقطع تعلق القدرة وتعلق القدرة
ليس امراً وجودياً الثاني الاجسام ممكنة اقول الوجه ٢ من الوجوه الدالة على ان الاجسام
محدثة بذواتها وصفاتها هو ان الاجسام ممكنة لوجهين آ ان الاجسام مركبة و
كل مركب ممكن اما الصغرى فلانها اما مركبة من الهيولى والصورة واما من الجواهر
الفردة واما الكبرى فلان كل مركب مفتقر الى اجزائه التي هي غيره وكل مفتقر الى الغير فهو ممكن
ب ان الاجسام متعددة لان كل جسم يوجد جسم اخر من نوعه كالعنصريات او
من جنسه كالفلكيات وكل متعدد ممكن لان تعدد الجسم يستلزم اختلافها و
لا يكون اختلافها لذاتها بل يكون اختلافها بعلل اخرى غير ذاتها فيكون ممكنة فيثبت ان
الاجسام ممكنة وكل ممكن له سبب فالاجسام لها سبب وذلك السبب لا يكون موجباً
لان سبب الاجسام لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط بسبب
دوام ذاته وهو مح اما انه لو كان موجباً لزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط او بغير وسط
فلان ذلك السبب الموجب اما حادث او قديم فان كان حادثاً يلزم حدوث الاجسام
وهو المط وان كان قديماً يلزم من دوامه دوام المعلول الذي هو بلا وسط ومن
دوام معلوله الذي بلا وسط دوام معلوله الذي هو بوسط وهلم جرا لوجوب
دوام المعلول بدوام علته واما انه مح فلان كثيراً من الموجودات حادث غير دائم
فثبت ان سبب الاجسام لا يكون موجباً فتعين ان يكون سبب الاجسام مختاراً و
كل ما له سبب مختار فهو محدث لما عرفت ان فعل المختار يمتنع ان يكون قديماً لا يقال

لم لا يجوز ان يكون لسبب الموجب يوجد جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون لحركة شرطا لهذه
الحوادث والتغيرات فلا يلزم دوام جميع ما يصدر عنه بوسط فان بعض ما يصدر عنه بوسط
يكون حادثا غير دائم بدوامه لان شرط وجوده الحركة المتقضية المتجددة التي لا دوام لها الا بالنوع
وجود هذه الحوادث ان يوقف على وجود حركة بتلك الحركة على وجود حركة اخرى وهلم جرا الى
غير النهاية لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا في الوجود معا وهو مح
وان يوقف وجود هذه الحوادث على عدم الحركة بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك
الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فلزم من دوام الموجب مع عدم تلك الحركة دوام هذا
الحادث ولقائل ان يقول محرك الجسم دائما يقتضي بلاحق اشخاص الحركة متعاقبة لا اول لها
وكل سابق معد للاحق ولا يلزم اجتماع الحركات في الوجود معا بل يقتضي وجود الحركات المتعاقبة
على سبيل التعاقب وتلك الحركات المتعاقبة علل معدة لوجود الحوادث والعلل المعدة قد
لا يتوقف بقاء المعلول عليها فيبقى بعض الحوادث بعد عدم معده وبعضها يتوقف بقاؤها
على معده فينتفي بانتفاء معدة قال الثالث الاجسام لا تخلو اقول الوجه ٣ من الوجوه الدالة
على ان الاجسام محدثة بذواتها وصفاتها هو الحجة التي اعتمد عليها جمهور المتكلمين وصورتها
ان كل جسم لا يخلو عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وهي مشتملة على اربعة دعاو
مبنى اثبات الحوادث وامتناع خلو الجسم منها ووجوب سبق العدم على مجموعها ووجوب
سبق العدم على ما امتنع ان ينفك عما يجب ان يسبق عليه العدم وصغرى القياس مشتملة على
دعويين من الدعاوى الاربع وهما الاولى والثانية وكبراه مشتملة على الاخريين قال المص والاول
بين اي الصغرى بينة بان الاجتماع والافتراق والحركة والسكون والاوضاع حادثة والاجسام
لا تخلو عنها قوله والثاني مبرهن اي الكبرى مبرهنة في المبحث ٤ من الفصل الثاني من الكتاب ٣
قال احتج المخالف بوجوه اقول احتج المخالف اي القائل بان الاجسام قديمة بانها لو كانت
محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص واللازم مح فالملزوم مثله بيان
الملازمة ان الاجسام لو كانت محدثة لكان لها مؤثر ولا يخلو اما ان يكون ذلك المؤثر قديما او
محدثا والثاني لا يخلو اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا والثاني مح والا لزم الدور او التسلسل وكلاهما
محالان فتعين ان يكون لها مؤثر قديم او محدث ينتهي الى مؤثر قديم وعلى التقديرين لا بد
من مؤثر قديم وذلك المؤثر القديم لا يخلو اما ان يكون جميع ما لا بد منه في كونه مؤثرا في اثاره
حاصلا في الازل او لا فان كان الثاني يتوقف على حادث له مؤثر فينقل الكلام فيقول لا يخلو
اما ان ينتهي الى مؤثر قديم او لا وان كان الثاني لزم الدور او التسلسل المحالان وان كان

الاول فيما يرد ذلك المؤثر في الحادث اما ان يتوقف على شرط حادث اولا فان كان الثاني لزم قدمه
وان كان الاول ينقل الكلام اليه ويلزم القدم او الدور او التسلسل في حوادث لا الى اول وهو مح ولان
كان الاول ولا يخلو اما ان يجب مع حصوله حصول اثاره او لا فان كان الاول لزم قدم اثاره
فيلزم قدم الاجسام هف وهو المدعى واما ان لا يجب وكان وجوده مع عدم تلك الاثار
جائزا فلنفرض ذلك مع مجموع الامور المعتبرة في المؤثرية تارة مع وجود تلك الاثار وتارة مع
عدمها فاختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر اما ان يتوقف على اختصاص
بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر فيكون ذلك المخصص معتبرا في المؤثرية وهو
ما كان حاصلا هف لان ذلك فاد كل ما لا بد في المؤثر ما كان حاصلا في الازل والمقدر خلافه هف
وان لم يتوقف اختصاص ذلك الوقت بوجود ذلك الاثر دون وقت اخر على اختصاصه
بامر ما لاجله كان هو اولى بوجود ذلك الاثر كان تخصيص الاحداث بذلك الوقت المعين تخصيصا
بلا مخصص ٢ ان الاجسام لو كانت حادثة لكانت لها مادة لان الاجسام لو كانت حادثة لكانت
قبل حدوثها ممكنة الوجود والامكان يستدعي محلا ثابتا لانه ثابت وذلك المحل لا يكون نفس الاجسام
ولا امرا مباينا لها بل مقارنا لها وهو المادة والمادة قديمة لان المادة لو كانت حادثة لكانت لها
مادة فللمادة مادة اخرى فيلزم التسلسل فثبت ان المادة قديمة والمادة لا تخلو عن الصورة فالصورة
ايضا قديمة فالجسم قديم ٣ الزمان قديم لانه لو كان حادثا لكان عدمه قبل وجوده قبلية
لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هف والزمان مقدار الحركة فيكون الحركة ايضا
قديمة والحركة قائمة بالجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن ١ بان المخصص تعلق ارادة
الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت وان قيل تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في ذلك الوقت يفتقر الى
مرجح فانه يمكن تعلق الارادة باحداثه في غير ذلك الوقت لكان الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا
بالاختيار والكلام فيه كما في الاول فيلزم التسلسل اجيب بان تعلق ارادة الله تعالى باحداثه في
ذلك الوقت واجب فيستغني عن المرجح قوله ولو كان واجبا لكان الله تعالى موجبا بالذات قلنا لا نم
انه اذا كان تعلق الارادة واجبا يلزم ان يكون الله تعالى موجبا بالذات وانما يلزم ذلك لو كان واجبا
بذاته تعالى واما اذا كان واجبا بالارادة فلا فان قيل تخصيص الاحداث بالوقت المعين يستدعي
امتياز ذلك الوقت عن سائر الاوقات وهذا يقتضي كون الاوقات موجودة قبل الحادث اجيب
بان الاوقات التي يطلب فيها المرجح معدومة لا تمايز بينها الا في الوهم وانما يتحقق وجود
الزمان مع اول العالم ولا يمكن وقوع ابتداء سائر الموجودات قبل ابتداء وجود الزمان اصلا
واجيب عن ٢ و ٣ بان مقدمات الوجهين غير مسلمة ولا مبرهنة وقد سبق الاشارة الى فساد
جميع مقدمات الدليلين

لا يعالم لا لحجوزان يوجد الموجب جسما متحركا على سبيل الدوام ويكون الحركة شرطا لهذه الحوادث والتغيرات لان وجود هذه الحوادث لو توقف على وجود حركة وتلك على حركة اخرى لزم اجتماع الحركات التي لا نهاية لها المترتبة وضعا وطبعا وهو مح وان توقف على عدمها بعد وجودها كان الموجب مع عدم تلك الحركة علة تامة مستمرة لوجود هذا الحادث فيلزم من دوامه دوامه

عن الحوادث وكل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث والاول بين والثاني مبرهن في الباب الاول من الكتاب الثالث

الباب الاول

الاول انها لو كانت محدثة لكان تخصيص احداثها بالوقت المعين بلا مخصص وهو مح

ان كل حادث فله مادة فالمادة قديمة دفعا للتسلسل ويمتنع خلوها عن الصورة فالصورة ايضا قديمة فالجسم قديم الثالث ان الزمان قديم والا لكان عدمه قبل وجوده قبلية لا تتحقق الا بزمان فيكون قبل وجود الزمان زمان هذا خلف وهو مقدار الحركة العامة الجسم فيكون الجسم قديما واجيب عن الاول بان المخصص هو الارادة وعن الثاني والثالث بان مقدماتها غير مسلمة ولا مبرهنة

وجوابه

واعلم ان صحة الفناء على الاجسام متفرعة على حدوثها فان ثبت حدوثها ثبت صحة فنائها والا فلا
والكرامية وان اعترفوا بالحدوث للاجسام قالوا انها ابدية اذ لو عدمت الاجسام بعد حدوثها فعدمها
بعد وجودها اما ان يكون باعدام فاعل مقدم او بطريان ضد او زوال شرط والثلاثة باطلة فالقول
بعدم العالم بعد وجوده مح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ولا باس باعادته وانما قلنا انه
لا يجوز ان يعدم باعدام لان الاعدام ان كان امرا وجوديا لم يكن الوجودي عين عدم العالم والا لكان
الوجودي عين العدم بل غايته انه يقتضي عدم الجوهر فيكون ذلك اعداما بالضد فيكون هو [illegible]
الثاني لا الاول وان لم يكن وجوديا كان عدما محضا فيمتنع استناده الى المؤثر لانه لا فرق في العقل
بين ان يقال لم يفعل البتة وبين ان يقال فعل العدم ولا يكون احد العدمين مخالفا للثاني فيكون
لكل احد العدمين نفي وثبوت فيكون العدم ثبوتا هف وانما قلنا انه لا يجوز ان يعدم لحدوث
الضد لوجهين ا ان حدوث الضد يتوقف على انتفاء الضد الاخر فلو كان انتفاء الضد معللا بحدوث
هذا الضد لزم الدور وهو مح وب ان التضاد حاصل من الجانبين فليس انتفاء احدهما بالاخر
اولى من العكس فاما ان ينتفي كل واحد منهما بالاخر وهو مح لان المؤثر في عدم كل واحد منهما وجود الاخر
والمؤثر حاصل الحصول مع الاثر فلو حصل العدمان معا لحصل الوجودان معا فيكونان موجودين
ومعدومين معا وهو مح او لا ينتفي واحد منهما بالاخر فيلزم امتناع الضدين وانما قلنا انه لا يجوز
ان يكون لزوال الشرط لان ذلك الشرط لا يكون الا عرضا فيكون الجوهر محتاجا الى العرض وكان ذلك
العرض محتاجا الى الجوهر فيلزم الدور وهو مح اجيب بانا لم لا يجوز ان يعدم باعدام الفاعل
قوله الاعدام اما ان يكون امرا وجوديا او لا يكون قلنا هذا يقتضي ان لا يعدم الشيء البتة
بيانه اذا عدم الشيء فهل تجدد امر او لم يتجدد فان لم يتجدد امر لم يعدم وان تجدد فالمتجدد
عدم او وجود لا جائز ان يكون عدما لانه لا فرق بين ان يقال لم يتجدد وبين ان يقال تجدد العدم
والا فاحد العدمين يخالف الاخر وهو مح وان كان وجودا كان ذلك حدوثا للوجود لا اعداما
للموجود لا ولئن سلمنا فساد هذا القسم فلم لا يجوز ان ينتفي بحدوث الضد قوله في الوجه الاول
حدوث الحادث يتوقف على عدم الباقي قلنا لا نم فان عندنا عدم الباقي معلول الحادث
والعلة وان امتنع انفكاكها عن المعلول لكن لا حاجة بها الى المعلول قوله في الوجه الثاني المضادة
مشتركة من الجانبين قلنا لم لا يجوز ان يكون الحادث اقوى لحدوثه وان كنا لا نعرف لمية
كون الحدوث سببا للقوة سلمنا فساد هذا القسم لكن لم لا يجوز ان ينعدم الجسم لانتفاء
الشرط وبيانه ان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه واذا لم يخلق الله العرض انتفى الجوهر
قوله انه يلزم الدور قلنا لم لا يجوز ان يقال الجوهر والعرض متلازمان وان لم يكن احدهما محتاجا

واعلم ان صحة الفناء عليها متفرعة على حدوثها والكرامية وان اعترفوا بحدوثها قالوا انها ابدية اذ لو عدمت فعدمها اما ان يكون باعدام فاعل او طريان ضد او زوال الشرط والكل مح وقد سبق الكلام فيه تقريرا وجوابا ه

والعجب [illegible] الرابع من الفصل [illegible] الباب [illegible] بقاء الاعراض [illegible]

الى الاخر كما في المتضايفين ومعلولي علة واحدة فاذا لم يوجد احد المتلازمين عدم الاخر هذا ما قاله
الامام في المحصل قال صاحب تلخيص المحصل فيه مذهب الكرامية ان العالم محدث ويمتنع الفناء
عليه وجوزه الجاحظ وقالت الاشعرية وابو علي الجبائي بجواز فناء العالم عقلا وقال ابو هاشم انما نعرف ذلك
بالسمع ثم ان الاشعرية قالوا انه يفنى من جهة ان الله تع لا يخلق الاعراض التي تحتاج الجواهر الى
وجودها اما القاضي ابو بكر فقال في بعض المواضع ان تلك الاعراض هي الاكوان وقال في بعض المواضع
ان الفاعل المختار يفني بلا واسطة وبمثله قال محمود الخياط وقال في موضع اخر ان الجوهر يحتاج
الى نوع من كل جنس من اجناس الاعراض فاذا لم يخلق الله نوعا كان انعدم الجوهر وقال امام الحرمين
مثل ذلك الا انه قال لكن مكان بعض الاعراض معنى وقال ابو علي وابو هاشم ان الله يخلق الفناء وهو عرض يفني
جميع الاجسام وهو لا يبقى وابو علي يقول انه يخلق لكل جوهر فناء والباقون قالوا ان فناء
واحدا يكفي لافناء الكل فهذه مذاهبهم وقول الامام في الاعدام انه باطل لانه لا فرق بين ان يقال لم يفعل
البتة وبين ان يقال فعل العدم ليس بشيء وذلك لان الفرق بينهما حاصل في بديهة النظر فان القول
بانه لم يفعل حكم بالاستمرار على ما كان وبعدم صدور شيء عن الفاعل والقول بانه فعل العدم حكم
بتجدد العدم بعد ان لم يكن وبصدوره عن فاعله وتمايز العدمين يكون بانتسابهما الى وجودين او
بانتساب احدهما دون الاخر قوله وجواب الوجه الثاني من ابطال الاعدام بطريان الضد وهو
ان التضاد حاصل من الجانبين على السواء بتجويز كون الحادث اقوى وان كنا لا نعرف لميته ليس
بجواب لما بيناه من كون الحادث اقوى ليترجح الموجد على المبتقي اما ابطال الاعدام
بسبب انتفاء الشرط وان الشرط لا يكون الا عرضا فدعوى مجردة فان من الجائز ان يكون شرط غير
العرض كما يكون هناك الجوهر الذي هو المحل شرطا في ايجاد الاعراض وايضا يجوز ان يكون الشرط
لا جوهرا ولا عرضا بل امرا عدميا وهو يسال جواز الاشتراط وما ذكره الامر ينتقض الاعدام
المشروط وسؤال الامام كون العرض شرطا في الاعدام بان العرض لا يبقى والجوهر يمتنع الخلو عنه
فينعدم بانعدامه ليس مما يقدح في قول الخصم لان الكرامية لا يقولون بذلك كالمعتزلة واما
الزامهم الدور بسبب احتياج الجوهر الى العرض فباطل لان الدور يكون اذا كان المحتاج اليه
محتاجا الى المحتاج فيما يحتاج اليه فيه وههنا ليس كذلك فان احتياج الجوهر الى عرض ما
لا بعينه لا الى عرض معين والعرض المعين محتاج الى الجسم بعينه فلا يلزم منه الدور وجواب
الامام بتجويز التلازم من غير احتياج لاحدهما الى الاخر ليس بمفيد ههنا فان العرض ههنا
يحتاج في وجوده الى الجسم والتلازم وان كان باحتياج كل واحد من المتلازمين الى الاخر
محالا لكنه من غير احتياج احدهما الى الاخر او الى ما يتعلق بالاخر ليس بمعقول فان ذلك
يكون مصاحبة اتفاقية ومن لا يقتضي امتناع الانفكاك وايراد المثال بالمتضايفين على المشهور غير صحيح

فان اضافة كل واحد منهما محتاجة في الوجود الى ذات الاخر لا الى اضافته ومعلولا لاجل علة واحدة محتاج
كل منهما الى علة الاخر فليس منهما علة لاحتياج من غير لزوم دور قال الخامس في تناهي الاجسام اقول
المبحث الخامس في تناهي الاجسام الابعاد الموجودة في الخارج متناهية سواء فرضت في خلاء او ملاء احتج
لنا انا اذا فرضنا خطا غير متناه وفرضنا خطا اخر متناهيا موازيا للاول فاذا مال الخط المتناهي
من الموازاة الى المسامتة فلا بد من نقطة يكون اول نقطة المسامتة ويكون الخط الذي فرض غير متناه
منقطعا بتلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة لان الخط الذي فرض انه غير متناه لو لم ينقطع
بتلك النقطة لكان وراء تلك النقطة التي فرض انها اول نقطة المسامتة شيء من الخط فيكون اول المسامتة
مع ما فوقها لان المسامتة مع الفوقانية قبل المسامتة مع التحتانية فما فرضنا انه اول نقطة المسامتة
لا يكون اول نقطة المسامتة هف واحتج المهندس بان كل جسم فما وراءه متميز مشار اليه حسا لان
العقل الصريح يشهد بان الطرف الذي يلي العطف الجنوبي غير الطرف الذي يلي العطف الشمالي
وكل ما كان كذلك لم يكن عدما محضا لان العدم المحض لا خصوصية فيه ولا تميز فيكون حصل الامتياز
فيكون موجودا لا شك انه يكون مشارا اليه اشارة حسية فيكون جسما او جسمانيا والجسماني لا ينفك
عن الجسم فثبت ان وراء كل جسم جسم اخر لا الى نهاية ومنع بان خارج العالم لا تميز فيه
جانب عن جانب وان الحكم بهذا التميز للوهم لا للعقل فالتميز وهم محض ليس بثابت قال الحكم
بان التميز في الخارج كاذب فان ما لا وجود له اصلا لا امتياز فيه اصلا الفصل الثاني
في المفارقات اقول لما فرغ من الفصل الاول في الاجسام شرع في الفصل الثاني في المفارقات وذكر فيه
سبعة مباحث الاول في اقسامها الثاني في العقول الثالث في النفوس الفلكية الرابع في تجرد النفوس الناطقة الخامس
في حدوث النفس السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن السابع في بقاء النفس المبحث الاول في اقسام الجواهر
المفارقة عن المادة اي التي ليست بجسم ولا جسماني الجواهر الغائبة عن الحواس لا انسانية اما ان
تكون مؤثرة في الاجسام او مدبرة للاجسام او لا تكون مؤثرة فيها ولا مدبرة لها والاول اي الجواهر
الغائبة المؤثرة في الاجسام هي العقول السماوية والملائكة الكروبيون على عرف حملة الشرع والثاني اي الجواهر
الغائبة المدبرة للاجسام تنقسم الى علوية تدبر الاجرام العلوية اي الفلكية وهي النفوس
الفلكية عند الحكماء والملائكة السماوية عند اهل الشرع والى سفلية تدبر عالم العناصر وهي اما
ان تكون مدبرة للبسائط الاربعة العنصرية النار والهواء والماء والارض وانواع الكائنات
وهم يسمون ملائكة الارض واليهم اشار صاحب الوحي صلوات الله عليه وسلامه وقال جاءني ملك البحار
وملك الجبال وملك الامطار وملك الارزاق واما ان تكون مدبرة للاشخاص الجزئية وتسمى نفوسا
ارضية كالنفوس الناطقة والثالث الجواهر الغائبة التي لا تكون مؤثرة في الاجسام ولا مدبرة لها
تنقسم الى خيرة بالذات وهم الملائكة الكروبيون عند اهل الشرع والى شريرة بالذات وهم الشياطين

والى مستعد للخير والشر وهم الجن وظاهر كلام الحكماء ان الجن والشياطين هم النفوس البشرية المفارقة
للابدان ان كانت شريرة كانت شديدة الانجذاب الى ما يناسبها من النفوس البشرية فتتعلق ضربا من
التعلق بابدانها ويعاونها على افعال الشر وذلك هو الشيطان وان كانت خيرة كان الامر بالعكس
واكثر المتكلمين انكروا الجواهر المجردة كما اشير اليه في الفصل الاول من الباب الاول من الكتاب وقالوا
الملائكة والجن والشياطين اجسام لطيفة قادرة على التشكل باشكال مختلفة واوائل المعتزلة
انكروها لانها ان كانت لطيفة وجب ان لا تكون قوية على شيء من الافعال وان كانت كثيفة
بان سبب ان كانت كثيفة وجب ان نشاهدها ولو لا لامكن ان يكون بحضرتنا جبال ولا نراها
واجيب بانه لم لا يجوز ان تكون لطيفة بمعنى عدم اللون لا بمعنى رقة القوام ولئن سلم انها كثيفة لكن
لم لا يجوز ان لا نراها لان رؤية الكثيف عند الحضور غير واجب ونقل عن المعتزلة انهم قالوا
الملائكة والجن والشياطين متحدون في النوع مختلفون باختلاف افعالهم اما الذين لا يفعلون
الا الخير فهم الملائكة واما الذين لا يفعلون الا الشر فهم الشياطين واما الذين يفعلون تارة
الخير وتارة الشر فهم الجن ولذلك عد ابليس تارة في الملائكة وتارة في الجن قال القسم الثالث
الذي ذكرته على الوجه المذكور مما استنبطه من موارد الانبياء والتقطه من فوائد الحكماء و
احاط العقل بها من طريق الاستدلال لعلها من قبيل المحال قال الله تعالى وما يعلم جنود ربك الا هو
قال الثاني في العقول اقول المبحث الثاني في العقول اي الجواهر المجردة التي هي مؤثرة في الاجسام
قال الحكماء العقول هم اعظم الملائكة واول المبدعات وهي الموجودات المكملة التي لم يسبق
وجودها عدم زماني كما روي انه صلى الله عليه وسلم قال اول ما خلق الله العقل واقوى ما استدل
الحكماء به على وجود العقل وجهان الاول ان الافلاك ممكنة لانها مركبة وكل مركب ممكن والموجد
الممكن له موجد قريب اي الذي لا يكون بينه وبين المعلول واسطة والموجد القريب للافلاك
لا يكون الباري تعالى لانه واحد حقيقي والواحد الحقيقي لا يصدر عنه الجسم لان الجسم مركب والواحد
الحقيقي لا يصدر عنه المركب ولا يجوز ان يكون الموجد القريب لفلك من الافلاك جسم اخر لان الجسم
الاخر ان احاط بالافلاك لعدم وجوده على وجود الافلاك لان المحيط الذي هو علة يجب ان
يكون متقدما بالوجود والوجوب على وجود المحاط ووجوبه ووجود المحاط وعدم الخلاء في باطن
المحيط متقارنان فان عدم الخلاء داخل المحيط امر يقارن اعتبار وجود المحاط حيث
لا يتصور انفكاكه عنه فيكون عدم الخلاء الذي هو مع المحاط متأخرا عن المحيط متأخرا عن المحيط
فاذا اعتبر تشخص المحيط العلة كان معه المحاط المعلول امكان وجوده لان تشخص العلة متقدم
بالوجود والوجوب على تشخص المعلول اما الوجود والوجوب فبعد وجود المحيط ووجوبه

ملاحظ اما ان يكون عدم الخلاء واجبا مع وجود المحيط او غير واجب مع وجوده فان كان واجبا
مع وجوده كان الملاء المحاط واجبا مع وجود المحيط لان عدم الخلاء داخل المحيط بعارض اعتباره
اعتبار وجود الملاء المحاط لكن قد بينا ان الملاء المحاط لا يكون واجبا مع وجود المحيط فيلزم ان
يكون عدم الخلاء داخل المحيط ايضا غير واجب مع وجود المحيط فيكون عدم الخلاء ممكنا
مع وجود المحيط فيكون الخلاء لذاته وهو خلاف ما تبين ان الخلاء ممتنع لذاته وان كان الجسم الآخر
الذي هو موجود قبل الافلاك احاطت بالافلاك لزم كون الاخس الضعيف علة للشريف القوي
العظيم وهو خلاف ما يحكم به الوهم لا بد من ان الاشرف والاقوى والاعظم معلل بالاخس الضعيف
الضعيف الصغير ولان الجسم مطلقا لا يجوز ان يكون علة لجسم آخر سواء كان احدهما محيطا
بالآخر اولا وذلك لان الجسم انما يؤثر بقابل له وضع بالنسبة اليه وذلك لان الجسم يفعل
بصورته لان الجسم انما يكون فاعلا من حيث هو موجود بالفعل فان ما لا يكون موجودا بالفعل
لا يمكن ان يكون فاعلا ولا يكون الجسم موجودا بالفعل الا بصورته لان المادة انما يكون الجسم
موجودا بها بالقوة والفعل الصادر عن صورة الجسم انما يصدر عنها بمشاركة الوضع لان الصورة
انما يقوم بمادتها فلذلك ما يصدر عنها بعد قوامها بواسطة تلك المادة فيكون بمشاركة الوضع و
لذلك فان النار لا تسخن اي شيء اتفق بل ما كان ملاقيا لجرمها او كان له وضع خاص بالنسبة اليها و
كذلك الشمس لا تضيء كل شيء بل ما كان مقابلا لجرمها فاذا الجسم انما يؤثر بصورته في قابل له وضع
بالنسبة اليه فان الفاعل بمشاركة الوضع لا يمكن ان يكون فاعلا لما لا وضع له والا لكان فاعلا
من غير مشاركة الوضع وما يكون علة لجسم يجب ان يكون علة لجزئيه المادة والصورة اولا
فلو كان الجسم علة لجسم يلزم ان يكون اولا علة لجزئيه الهيولى والصورة ولا يؤثر الجسم في
الهيولى ولا في الصورة اذ ليس للهيولى وضع قبل الصورة ولا للصورة تعين قبل الهيولى
فان الهيولى والصورة قبل الاتحاد لا وجود لهما فضلا عن ان يكون لهما وضع فلا يؤثر الجسم في
الجسم ولا يكون الموجد القريب للافلاك ما هو فعله على الجسم اعني النفس ولا الصورة
ولا الاعراض القائمة بالجسم لما ذكرنا ولا الهيولى لا تكون موجدة للافلاك فالموجد للافلاك
جوهر عقلي مجرد مستغن عن الآلة وهو العقل الثاني الصادر من الله تعالى اولا لا يكون
الا واحدا بسيطا لانه تعالى واحد من جميع الجهات فالصادر عنه اولا لا يكون الا واحدا
بسيطا ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد البسيط هو العرض لانه لا يتقدم على الجوهر والصادر
عنه اولا علة لما عداه من الممكنات ولا يجوز ان يكون ذلك الواحد الصادر جسما لان الصادر اولا
علة لما عداه والجسم لا يكون علة لغيره من الجواهر لما سبق ولا يجوز ان يكون الصادر اولا

الهيولى ولا الصورة لانه لو كان الصادر اولا احدهما لكان احدهما علة للاخرى او واسطة مطلقة
للاخرى واللازم باطل ولانه يلزم تقدم احدهما على الاخرى بالتشخص وليس كذلك لان الهيولى
قابلة للصورة فلا تكون علة فاعلة لها ولتعين الصورة مستفادا من الهيولى فيكون الهيولى متقدمة
على تعين الصورة وفاعلة الصورة متقدمة على تعينها فلا يصدر الهيولى عن الصورة ولا
يلزم ان يتقدم تعين الصورة على الهيولى المتقدمة عليه ولا يجوز ان يكون الصادر اولا ما يتوقف
فعله على جسم اعني النفس لان فعل النفس موقوف على الجسم فلو كان الصادر اولا النفس
لكان سابقا على الجسم في تأثيره لان الصادر اولا علة لما عداه ولا يجوز ان يكون سابقا في تأثيرها
على الجسم اذ لا يسبق المشروط في تأثيره مما فرض لاحقا اعني الجسم فالصادر اولا هو العقل
لان الصادر اولا اما هو ممكن والممكن اما عرض واما جوهر والجوهر اما جسم او هيولى او صورة
او نفس او عقل واذا بطل ان يكون الصادر اولا ما عدا العقل تعين ان يكون هو العقل وهما
ضعيفان اما الاول فلانا لا نسلم ان الخلاء ممتنع لذاته لانه لو كان عدم الخلاء واجبا لذاته واللازم باطل
فان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه مع وجود المحاط واجبا لغيره وللعالم
ان يقول ان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كونه ممتنعا اعني المحاط
واجبا لغيره انه ينافي كونه واجبا لغيره الذي هو المحيط فمسلم لكن لا يلزم من هذا انتفاء الاول
من المتنافيين لجواز ان يكون صدق الثاني بانتفاء الثاني من المتنافيين وهو ان يكون المحاط
واجبا لغيره الذي هو المحيط وانتفاء هذا لا يوجب ان لا يكون المحاط واجبا لغيره
لجواز ان يكون انتفاؤه بانتفاء وجوبه بالمحيط لا انتفاء وجوبه بالغير فان نفي الاخص لا يستلزم
نفي الاعم فان اردتم بقولكم ان كون عدم الخلاء واجبا لذاته ينافي كون ممتنعا اعني المحاط واجبا لغيره
انه ينافي كونه واجبا لغيره مطلقا فلا نسلم المنافاة بينهما فان وجوب المحاط بغير المحيط لا يستلزم
امكان الخلاء اذا لم يكن المحيط علة المحاط فان الخلاء لا يعرض بارتفاع المحاط مطلقا بل انما يعرض
بارتفاع المحاط من حيث هو محاط مثلا اذا فرض محيط لا حشو له يعرض الابعاد التي هي
الخلاء فان العدم المحض ليس بخلاء واذا لم يكن امكان الخلاء لازما لوجوب المحاط بالغير لم يكن انتفاء
اللازم منافيا لوجوبه بالغير وقولنا الخلاء ممتنع لذاته ليس معناه ان الخلاء ذاته تقتضي امتناعه
بل معناه ان تصوره يقتضي امتناعه ولا يتصور الخلاء الا ان يعرض محيط لا حشو له يعرض
الابعاد فيتصور منه الخلاء والحق انه يجوز ان يصدر الجسم من الله تعالى لانه فاعل مختار لما سنبين
فيجوز ان يصدر منه اكثر من واحد واما الثاني فكذلك لانه لا يلزم ان يكون الصادر اولا
هو العقل لانه فاعل مختار فالعقل وجد من المبدأ الاول ولا نسلم ... ماهيته ووجوب

بالنظر اليه وامكان من ذاته وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فحيث جهات ماهية وامكان و
وجوب ووجود وتعقل للمبدأ وتعقل لذاته فيكون بذلك سبب العقل آخر ونفس وفلك مشتمل على
مادة وصورة جسمية وصورة نوعية ويصدر من العقل الثاني على هذا الوجه عقل ثالث وفلك
ثان ونفس ثانية وهلم جرا الى العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال المعبر عنه بالروح في قوله تعالى
يوم يقوم الروح والملائكة صفا والعقل الفعال هو المؤثر في العالم العنصري المفيض للارواح
البشرية والقلم يشبه ان يكون العقل الاول لقوله صلى الله عليه وسلم اول ما خلق الله القلم فقال اكتب
فقال ما اكتب فقال القدر ما كان وما هو كائن الى الابد واللوح هو المخلوق الثاني ويشبه ان يكون
العرش او متصلا به لقوله صلى الله عليه وسلم ما من مخلوق الا وصورته تحت العرش قال فرع لما كانت
العقول المجردة اقول هذا فرع على وجود العقل لما كانت العقول جواهر مجردة لم تكن حادثة ولا فاسدة
وكانت العقول منحصرة انواعها في اشخاصها جامعة لكمالاتها بالفعل لما سبق من مذهب الحكماء
ان مبادئ هذه الامور الاربعة اي الحدوث بعد الوجود وتعدد اشخاص النوع وعدم حصول
الكمالات بالفعل لا يكون الا مادة فان مذهبهم ان الحادث الزماني وان ما يفسد بعد الوجود
مادي وان كل نوع له اشخاص كثيرة مادي وان ما لا يكون كمالاتها حاصلة بالفعل وكانت
العقول عاقلة لذواتها ولجميع الكليات غير مدركة للجزئيات كما سيأتي تقريره في المبحث الرابع
من هذا الفصل قال الثالث في النفوس الفلكية اقول المبحث الثالث في النفوس الفلكية اتفق الحكماء
بان حركات الافلاك على الاستدارة غير طبيعية لانها لو كانت طبيعية لكان المطلوب بالطبع
مهروبا بالطبع واللازم باطل فانه يستحيل ان يكون المطلوب بالطبع مهروبا بالطبع بيان الملازمة
ان كل ما يتوجه الحركة المستديرة يكون ترك التوجه اليه هو التوجه اليه فلو كانت طبيعية يلزم
ان يكون بحركة واحدة يطلب بالطبع ما يهرب عنه بالطبع ويكون طالبا بالحركة وضعا ما بالطبع
في موضعه وهو تاركه هارب عنه بالطبع لا يقال لم لا يجوز ان يكون المطلوب بالطبع نفس
الحركة فيكون نفس الحركة دائما مطلوبة بالطبع غير مهروب عنها لانا نقول الحركة ليست من
الكمالات الذاتية بل ابدا يطلب بها غيرها فان المتحرك الذي هو فاقد الذات لا يقتضي لذاته الا قرار
في ذاته لان مقتضى الشيء لذاته يدوم بدوامه وما لا قرار له في ذاته لا يمكن ان يدوم شيء له قرار
فالمحرك القار انما يقتضي الحركة لا لذاتها بل لشيء آخر يتحصل بها ويكون ما يقتضيه لذاته ذلك
المحرك هو ذلك الشيء لا الحركة فالحركة ليست من الكمالات المطلوبة لذاتها وايضا فان الحركة
لذاتها تقتضي التأدي الى الغير فيكون المطلوب بها ذلك الغير ولا يجوز ان يكون قسرية لان
القسر انما يكون على خلاف الطبع وحيث لا طبع فلا قسر ولان القسر انما يكون على موافقة القاسر

في الجهة والسرعة والبطوء وليس كذلك فان الغير انما يتصور للمحاط بالنسبة الى المحيط وحركة
المحاط تخالف حركة المحيط في الجهة والسرعة والبطوء فحركات الافلاك على الاستدارة ارادية فان
الحركة منحصرة في الطبيعية والقسرية والارادية وقد بطل الاولان فتعين الثالث فللافلاك
محركات مدركة لما عرفت ان الحركة الارادية انما تصدر عن قوة مدركة والمحركات المدركة اما
متخيلة واما عاقلة لان المدرك ان كان ادراكه للجزئي فهو المتخيل وان كان ادراكه للكلي فهو العاقل
والاول باطل لان الحركة الصادرة عن التخيل اي الادراك للامر الجسماني يكون الداعي اليها اما جذب
ملائم او دفع منافر فالذي لجذب الملائم هو الداعي الشهواني والذي لدفع المنافر هو الداعي
الغضبي والاغراض الجزئية الحسية لا تخرج عن هذين ولا يجوز ان يكون الداعي شهوانيا او غضبيا
لان الشهوة والغضب تختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى حال غير ملائمة
وبالعكس والافلاك لا تحترق ولا تنمو ولا تذبل ولا تنحل ولا تتكون ولا تفسد
ولا تستحيل لما سبق فلا تتغير الاجرام السماوية من حال ملائمة الى حال خلافها فلا تكون لها
شهوة ولا غضب فلا تكون حركاتها شهوانية او غضبية فلا يكون غرضها امرا حسيا تخيليا
فتعين ان يكون غرضها امرا عقليا فلا تكون المحركات المدركة متخيلة فتكون عاقلة وتسمى
المحركات العاقلة المبادي القريبة للتحريك اي لا تكون المحركات العاقلة مباشرة للتحريك فان
حركات الافلاك جزئية متجددة منقضية والحركات الجزئية المتجددة المنقضية منبعثة
عن ارادات جزئية تابعة لادراكات جزئية لا تكون للعاقلة المجردة عن المواد بل تكون لقوى
جسمانية فائضة عن المحركات العاقلة المجردة على اجرام الافلاك شبيهة بالقوى الجسمانية
الحيوانية الفائضة عن نفوسنا على ابداننا وتسمى تلك القوى الجسمانية الفائضة على اجرام
الافلاك نفوسا جزئية منطبعة في مواد الافلاك وتلك المحركات العاقلة التي هي الجواهر
المجردة نفوسا مجردة مدركة للكليات عاقلة والمشهور عند الحكماء ان الافلاك عارية عن
الحواس الظاهرة والباطنة والشهوة والغضب اذ المقصود منها جذب المنافع ودفع المضار
وهما محالان على الافلاك لانهما مختصان بالجسم الذي ينفعل ويتغير من حال ملائمة الى
حال غير ملائمة وقد عرفت ان الفلكيات لا تنفعل ولا تتغير من حال ملائمة الى حال غير
ملائمة قال الرابع في تجرد النفوس الناطقة اقول المبحث الرابع في تجرد النفوس الناطقة وهو
مذهب الحكماء وحجة الاسلام الغزالي من اصحابنا ويدل على تجرد النفوس اي على انها
ليست بجسم ولا جسمانية العقل والنقل اما العقل فمن وجوه الاول ان العلم بالله وسائر
البسائط كالنقطة والوحدة والبسائط التي يتألف عنها المركبات لا ينقسم لانه

لو انقسم العلم بالبسيط بجزء العلم بالبسيط ان كان علما بذلك البسيط كان الجزء مساويا
للكل وكان العلم الواحد علمين وهو مح وان لم يكن جزء العلم بالبسيط علما به فمجموع
اجزاء العلم التي ليست تعلم به ان لم يستلزم امرا زائدا على تلك الاجزاء فكذلك اى يكون مح
لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم مجموع اجزاء العلم التي
ليست تعلم به امرا زائدا على تلك الاجزاء فذلك الزائد ان كان منقسما عاد التقسيم فيه بان يقول
جزء ذلك الزائد ان كان علما به لزم ان يكون الجزء مساويا بالكل وكان العلم الواحد علمين
وان لم يكن جزء ذلك الزائد علما به فمجموع اجزاء ذلك الزائد ان لم يستلزم امرا زائدا على
تلك الاجزاء فكذلك مح لانه يلزم ان لا يكون العلم بذلك المعلوم علما به هف وان استلزم امرا
زائدا فيعود الكلام الى الزائد ويتسلسل او ينتهي الى ما ليس بمنقسم فثبت ان العلم بالبسيط
غير منقسم فمحل ذلك العلم غير منقسم ولا يلزم انقسام ذلك العلم الغير المنقسم فان انقسام
المحل يستلزم انقسام الحال فثبت ان محل العلم غير منقسم وكل جسم وجسماني منقسم فمحل
العلم ليس بجسم ولا جسماني واعترض عليه بان محل العلم بالبسيط الذي لا ينقسم اذا كان جسما
او جسمانيا لم يلزم من انقسامه انقسام العلم الذي لا ينقسم قوله لان انقسام المحل
يستلزم انقسام الحال قلنا فانه منقوض بالنقطة فان محله الخط الذي هو منقسم ولا
يلزم من انقسام الخط انقسام النقطة الحالة فيه وكذلك الوحدة فانه لا يلزم من انقسام
محلها انقسامها ولئن سلم انه يلزم من انقسام المحل انقسام العلم لم يلزم الا جواز انقسام العلم
قوله لو انقسم العلم لكان جزؤه اما ان يكون علما بذلك الشيء او لا يكون قلنا نختار ان
جزء العلم علم بذلك الشيء قوله يلزم ان يكون الجزء مساويا للكل في الماهية او في جميع العوارض
والثاني ممنوع لا ان يقيموا الدليل على ان جزء العلم اذا كان متعلقا بكل ما يتعلق به كله
العلم يستحيل ان يكون مخالفا في شيء من العوارض ولكنهم ما اقاموا ذلك الى الان والاول
مسلم ولا امتناع فيه فان الجسم البسيط كالماء وغيره من البسائط منقسم الى ما يساويه
في الماهية ولقائل ان يقول انقسام المحل انما يوجب انقسام الحال فيه من حيث مع ذلك المحل
لا من حيث لحوق طبيعة اخرى فاما اذا كان لحوق الحال فيه من حيث هو طبيعة اخرى كان
انقسام المحل لا يوجب انقسام الحال والعلم انما يحل العالم من حيث هو ذلك العالم لا
من حيث هو طبيعة اخرى فيلزم من انقسامه انقسام الحال فيه واما النقطة فانها
لا تحل في الخط الا من حيث هو خط بل من حيث هو متناه فلا يوجب انقسام الخط انقسام
النقطة لان حلول النقطة فيه من حيث التناهي لا من حيث الذات واما الوحدة فهي

ونوقض بالنقطة والوحدة وانقسام الجسم الى ثابتا وبه في الجسمية

من الاعتبارات العقلية وليست موجودة في الخارج بل امر يعتبره العقل في الشيء من حيث هو غير منقسم
واما انقسام العلم الى اجزاء مساوية للعلم فلا ينافي العرض وذلك لانه لا بد في العلم من جزء غير منقسم
بالفعل والا لكان العلم من معلومات غير متناهية بالفعل ضرورة حصول المعلومات عند حصول
ما يعلم بها بالفعل وهو مح ومع لزوم المحال فالمطلوب حاصل لان الكثرة سواء كانت متناهية او
غير متناهية فيها واحد بالفعل لان الكثرة لا يتحقق بدون الاحاد فلا بد في اجزاء العلم من
واحد بالفعل من حيث هو واحد بالفعل لا ينقسم فمحله الذي هو العاقل له اعني النفس الناطقة
لا ينقسم والا لزم انقسام الواحد بالفعل الذي هو غير منقسم لان انقسام المحل يوجب انقسام
الحال قال الثاني العاقل قد يدرك اقول الوجه الثاني من الوجوه الدالة على تجرد النفس الناطقة
العاقل قد يدرك السواد والبياض معا فان العالم بمضادة السواد البياض لا بد وان يكون
عالما بعينه عالما بهما ولا نعني بالعلم الا حصول صورة المعلوم في العالم فالعالم بمضادتهما
لا بد وان يحصل فيه ماهيتاهما فلو كان العاقل الذي هو محل العلم بالسواد والبياض جسما او
جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد وهو مح لامتناع اجتماع الضدين
ومنع بان صورة السواد وصورة البياض العقليين لا تضاد بينهما فان التضاد بين عين السواد
وعين البياض فان الصورة العقلية لا تساوي ما له الصورة في اللوازم بل تخالفه في كثير من
اللوازم ونوقض ايضا هذا الوجه بتصور هذا السواد وهذا البياض فان المدرك لهما
لكونهما جزئيين هو الجسم او الجسماني دون النفس مع عدم التضاد بينهما ولقائل ان يقول
ان المدرك لهذا السواد وهذا البياض هو النفس لا الجسم ولا الجسماني وان كان مشتغلا في
الجسم او الجسماني قال الثالث لو كان العاقل جسما اقول الوجه الثالث لو كان العاقل جسما مثل
قلب او دماغ او غيرهما او حالا في الجسم بان يكون قوة جسمانية حالة في عضو مثل قلب او دماغ
او غيرهما لزم تعقل العاقل للعضو المذكور دائما او لزم لا تعقله دائما واللازم باطل لان تعقل
العاقل لذلك العضو منقطع اى في وقت دون وقت بالملاحظة ان تعقل العاقل لذلك العضو
انما يكون بمقارنة صورة له فلا يخ اما ان يكون الصورة الحالة في مادة ذلك العضو كافية في
تعقله لزم تعقله دائما لان تلك صورة ذلك العضو دائما مقارنة له والعرض انها كافية في تعقله
وان لم تكن كافية في تعقله لزم لا تعقله له دائما لانه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في تعقله
كان تعقله له بحصول صورة اخرى مماثلة لصورة ذلك العضو لكن حصول صورة اخرى
مماثلة لها مح لانه لو حصل صورة اخرى للعاقل مماثلة لصورة العضو لكان تلك الصورة
مقارنة لمحل العاقل لا مقارنة العاقل مقارنة لمحله لكن يمتنع ان يقارن المحل صورة اخرى

المنقسم

والواحد بالفعل

السواد والبياض لو كان جسما او جسمانيا لزم اجتماع السواد والبياض في جسم واحد ومنع بان صورة السواد والبياض العقليين لا تضاد بينهما ونوقض بتصور هذا السواد وهذا البياض

او حالا فيه لزم تعقله دائما او لا تعقله دائما لان الصورة الحالة في مادة ذلك العضو ان كفت في تعقله لزم تعقله دائما وان لم تكف امتنع تعقله دائما لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة واللازم [illegible] فالمقدم مثله

مماثلة للصورة لامتناع اجتماع صورتين متماثلتين في مادة واحدة قال الشارح وهذا الوجه ضعيف
لانا لا نم انه اذا لم يكن صورة ذلك العضو كافية في التعقل يلزم ان يكون التعقل بصورة اخرى مماثلة
لصورة ذلك العضو وانما يلزم ذلك لو كانت الصورة المعقولة للشيء مساوية له في تمام الماهية وهو
ممنوع فان الصورة المعقولة عرض غير محسوس حال في محل غير محسوس وصورة العضو الموجودة
في الخارج جوهر موجود في الخارج محسوس فلا تماثل العرض الجوهر وايضا الصورة
المعقولة حالة في القوة العاقلة الحالة في العضو والصورة الخارجية في مادة العضو ولا
دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع ولقائل ان يقول ماهية الشيء عبارة عما حصل من ذلك الشيء
في العقل او في الخارج مع قطع النظر عن لواحقه الخارجية عنه ولا شك ان الصورة المعقولة للشيء مساوية لماهية
الشيء بل عينها فانها باعتبار تجرد الصورة المعقولة عن اللواحق الذهنية وتجرد الصورة
الخارجية عن اللواحق الخارجية عينها وباعتبار مقارنة الصورة المعقولة للواحق الذهنية
والصورة الخارجية للواحق الخارجية متساوية لها في تمام الماهية وان اختلفا في
العوارض فان الاختلاف في العوارض لا ينافي المساواة في تمام الماهية والصورة
المعقولة باعتبار انها يعقل الشيء بها لا يكون عرضا وان الصورة الحالة في العاقلة
يجب ان يكون حالة في محلها اذا كانت العاقلة جسمانية وذلك لانه اذا كانت العاقلة جسمانية
كانت ذات فعل بمشاركة المحل لان كل عاقل جسماني انما يكون فاعلا بمشاركة الجسم فلو لم
تحصل الصورة الحالة في العاقلة في محلها لما كان فعلها بمشاركة المحل فلا يكون جسمانية
هف قال الرابع القوة العاقلة اقول الوجه الرابع ان القوة العاقلة تقوى على معقولات غير
متناهية لان القوة تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى
الجسمانية كذلك اي القوى الجسمانية لا تقدر على ادراك ما لا نهاية له لما سيذكره في باب الحشر
ان القوى الجسمانية لا تقوى على تحريكات غير متناهية واعترض عليه بانا لا نم ان القوة
العاقلة تقدر على الفعل اصلا فضلا عن ان يقال انها تقوى على افعال غير متناهية
لان التعقل عبارة عن قبول النفس الصورة العقلية وهذا انفعال لا فعل والانفعالات
الغير المتناهية جائزة على الجسمانية كما في النفوس الفلكية المنطبعة وهيولى الاجسام
العنصرية ولئن سلمنا قوتها على الفعل لكن ما الذي يعنون بقولكم القوة العاقلة تقوى على
معقولات غير متناهية ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على تعقل
معقول اخر فالقوى الجسمانية ايضا كذلك فان القوة الخيالية لا تنتهي في تصور الاشكال
الى حد الا وهي تقوى على تصور اشكال اخر بعد ذلك وان عنيتم به ان القوة العاقلة تستحضر

وهو ضعيف لان الصورة العقلية عرض فلا تماثل الجوهر وايضا هي حالة في القوة الحالة في العضو والصورة الخارجية حالة في مادته ولا دليل على امتناع مثل هذا الاجتماع

تقوى على معقولات غير متناهية لانها تقدر على ادراك الاعداد والاشكال التي لا نهاية لها ولا شيء من القوى كذلك لما سنذكره في باب الحشر

واعترض عليه بان عدم تناهي المعقولات ان عنيتم به ان العاقلة لا تنتهي الى معقول الا وهي تقوى على معقول اخر فالقوة الخيالية كذلك وان عنيتم به انها تستحضر ... ممنوع

معقولات لا نهاية لها دفعة واحدة فهو ممنوع فانا نجد من انفسنا انه يصعب علينا توجه الذهن
نحو معلومات كثيرة دفعة واحدة قال الخامس لو ادركت اقول الوجه الخامس لو ادركت الكلية
ان حلت في جسم اختصت بمقدار وشكل ووضع واين معين لمحلها واللازم باطل اما الملازمة
فلان الجسم يختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين معين فالكلية اذا
حلت في الجسم اختصت بذلك المقدار والشكل والوضع والاين لان اختصاص المحل بالمقدار
المعين والشكل المعين والوضع المعين والاين المعين يوجب اختصاص الحال فيه بها
واما بطلان اللازم فلان كل ما هو مختص بمقدار معين وشكل معين ووضع معين واين
معين لا يكون مطابقا لما ليس كذلك فلا يكون مشتركا بين كثيرين فلا يكون صورة مجردة كلية
واعترض على هذا الوجه بان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها
مجردة عن لواحقها الخارجية وتجرد ماهيتها عن اعتبار العوارض الخارجية ولا يقدح في
كليتها شيء مما عرض بسبب المحل من المقدار والشكل والوضع فانها منطبقة على الاشخاص اذا
اخذت مجردة لانه لو قدح في كليتها ما عرض بسبب المحل من مقدار لاشترك الالزام بان يقول
لو ادرك الكلي ايضا حال في نفس جزئية فيكون جزئيا لان الحال في الجزئي جزئي فثبت ان
ما عرض للكلي بسبب المحل لا يقدح في كليته ولا يلزم من جزئية المحل جزئية الحال
قال واما النقل فمن وجوه اقول لما فرغ مما يدل على تجرد النفس من الوجوه العقلية ذكر ما يدل على
تجردها من النقل مذكورا من القران اربع ايات ومن السنة حديثا زفرة من زفرات الطائر
او حرك جناحه حول الشيء يريد ان يقع عليه ولا شك ان هذه الايات والحديث تدل على ان النفس
مغايرة للبدن ولا يدل على تجردها وهي غنية عن الشرح واختلف المتكلمون في تجرد النفس فقال ابن
الراوندي انها جزء لا يتجزى في القلب وقال النظام انها اجسام لطيفة سارية في البدن باقية من
اول العمر الى اخره لا تتحلل ولا تنفسد فما دامت سارية في البدن فهو حي واذا فارقت فهو ميت
وقيل هي قوة في الدماغ مبدأ للحس والحركة وقيل هي قوة في القلب مبدأ للحياة في البدن وقيل
للنفس ثلاث قوى احدها في الدماغ وهي النفس الناطقة الحكمية لكونها مبدأ العلوم والحكمة والثانية
في القلب وهي النفس الغضبية التي هي مبدأ الغضب والخوف والفرح والحزن وغيرها والثالثة في الكبد
وهي النفس النباتية التي هي مبدأ التغذي والنمو والتوليد وسماها البعض بالشهوانية لانها
مبدأ الجذب الملائم وقيل النفس هي الاخلاط الاربعة الصفراء والدم والبلغم والسوداء

لو ادركت الكلية ان حلت في جسم لاختصت بمقدار وشكل ووضع تبعا لمحلها فلا تكون صورا مجردة كلية

واعترض عليه ان كلية الصورة انطباقها على كل واحد من الاشخاص اذا اخذت ماهيتها مجردة عن لواحقها الخارجية وتجردها عن العوارض الخارجية ولا يقدح في ذلك شيء مما عرض لها بسبب المحل والا لاشترك الالزام

وقيل النفس من المزاج واعتدال الاخلاط وقيل من تشكل البدن وتخطيط وبالنف
اجزائه وقيل من الجنون قال الخامس في حدوث النفس اقول المبحث الخامس في حدوث النفس
المليون لما اتفقوا على ان ما سوى الله تعالى من الواحد الواجب لذاته محدث اتفقوا على حدوث
النفس قال النفس بما سوى الله تعالى الا ان قوما من المليين جوزوا حدوث النفس قبل حدوث
البدن لما روي في الاخبار ان الله تعالى خلق الارواح قبل الاجساد بالفي عام ومنع اخرون حدوث
النفس قبل حدوث البدن لقوله تعالى ثم انشأناه خلقا اخر فانه تعالى لما بين اطوار خلق الانسان
حيث قال ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ثم خلقنا النطفة
علقة فخلقنا العلقة مضغة فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما قال ثم انشأناه
خلقا اخر اراد بقوله خلقا آخر الروح ولعطفه بثم المفيد للتراخي فذلك يدل على انشاء الروح
وخلقه بعد تكون البدن وخالف ارسطاطاليس من كان قبله من الحكماء مثل افلاطون قال
افلاطون من قبله بقدم النفس وقال ارسطاطاليس النفس حادثة وشرط حدوثها حدوث
البدن واحتج ارسطو بان النفس الناطقة الانسانية متحدة بالنوع لانها لو لم تكن متحدة بالنوع
لكانت مركبة واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلان النفوس الناطقة الانسانية
متشاركة في كونها نفسا بشرية فلو اختلفت بالماهية لكان ما به الاشتراك غير ما به الامتياز
وكانت مركبة واما بطلان اللازم فلان النفس لو كانت مركبة لكانت جسما واللازم باطل
لما ثبت ان النفس مجردة فثبت ان النفس متحدة بالنوع فلو وجدت قبل البدن لكانت
واحدة لان تعدد افراد النوع بالمادة ومادة النفس البدن فيمتنع تعددها قبل البدن
فثبت ان النفس اذا كانت قبل البدن كانت متحدة ثم اذا تعلقت النفس بالبدن ان بقيت واحدة
لزم ان يعلم كل واحد ما علمه الاخر وان لم تبق النفس واحدة بعد التعلق بالبدن كانت منقسمة
واللازم باطل لان النفس مجردة والمجرد لا ينقسم لان قبول القسمة من مقتضيات المادة
وقيل على هذا الدليل ان المدلول من كون النفس بشرية كونها مدبرة للبدن البشري
وكونها مدبرة من عوارضها ولا يلزم من اشتراك النفوس في هذا العرض التركيب في ماهيتها
لجواز اختلاف النفوس في تمام الماهية مع اشتراكها في العوارض وان سلم انه يلزم ان يكون
النفس مركبة فلا نسلم ان كل مركب جسم فان مدعيكم ان كل جسم مركب وهو موجبة
كلية والموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها وكيف يكون كل مركب جسما والجواهر باسرها

مشاركة

مشاركة في الجوهرية والجوهر جنس لها ومتخالفة بالنوع ويكون تميز بعضها عن البعض بفصل
فيكون الجواهر مركبة من الجنس والفصل عندهم وان سلم اتحاد النفوس الناطقة الانسانية
بالنوع فلم لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل حدوث الابدان بتعدد ابدان اخر كانت متعلقة بها
فانتقلت منها الى هذه على سبيل التناسخ قوله ومحققكم الوثوق اشارة الى جواب دخل تقريره
الاخير انه لا يجوز ان يتعدد النفوس قبل حدوث الابدان لانه لو تعددت النفوس قبل هذه الابدان
يلزم التناسخ وهو باطل تقرير الجواب ان محققكم الوثوق في بطلان التناسخ مبني على حدوث
النفس وذلك لان محققكم في بطلان التناسخ ان البدن اذا استكمل فاض عليه من المبدأ
نفس لعموم الفيض ووجود الشرط فان استكمال البدن شرط لحدوث النفس من المبدأ
واذا فاض من المبدأ عند استكمال البدن فلا يتصل به نفس اخرى على سبيل التناسخ
والا يلزم ان يكون لبدن واحد نفسان وهو باطل لان كل واحد يجد ذاته واحدا لا اثنين
فيمتنع التناسخ فيثبت ان بطلان التناسخ مبني على حدوث النفس واثبات حدوث النفس
ببطلان التناسخ دور ولقائل ان يقول اذا كانت النفوس متحدة بالنوع امتنع تعددها
وتكثرها قبل البدن وذلك لانها اذا كانت كثيرة لا تكون متحدة بالنوع لانها لو كانت متحدة
بالنوع امتنع تعلقها بالامور المختلفة كالمواد وامتنع تعلق الامور المختلفة بها وهي
متساوية في ذواتها من غير اولوية وترجيح في البعض دون البعض لكن لا يمتنع تعلقها
بالامور المختلفة فلا تكون متحدة بالنوع فثبت انه لو كانت النفوس قبل الابدان متكثرة
لا تكون متحدة بالنوع واللازم باطل لان الغرض انها متحدة بالنوع فالملزوم مثله

السادس في كيفية تعلق النفس بالبدن وتصرفها فيه اقول المبحث السادس في كيفية تعلق النفس
بالبدن وكيفية تدبيرها وتصرفها فيه قالت الحكماء النفس غير حالة في البدن ولا مجاورة له
لانه جوهر فلا يكون تعلقها بالبدن تعلق حلول كتعلق الصورة بالمادة والعرض بالموضوع
كتعلق السواد بالجسم وتعلق مجاور كتعلق الانسان بداره وثوبه الذي يواقعه
بل ونعارضه بل اخص من ذلك ما تعلقه بالبدن تعلق العاشق بالمعشوق وعشقا لا يمكن
العاشق شيء من مفارقة معشوقه ما دامت مصاحبته ممكنة وسبب تعلق النفس
بالبدن توقف كمالاتها ولذاتها الحسية والعقلية عليه فان النفس في مبدأ الفطرة
عارية عن العلوم قابلة لها ممكنة من تحصيلها بالالات وقواها البدنية قال الله تعالى والله
اخرجكم من بطون امهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والابصار والافئدة لعلكم
تشكرون

النفس متعلق اولا بالروح وهو الجسم اللطيف البخاري المنبعث عن القلب المتكون من الطف
اجزاء الاغذية فيفيض من النفس الناطقة على الروح قوة تسري بشريان الروح الى اجزاء
البدن واعماقه فتصير تلك القوة في كل عضو من اعضاء البدن ظاهره وباطنه قوى يليق
بذلك العضو وتكمل بالقوى المذكورة في ذلك العضو نفعه كل ذلك بارادة العليم الذي لا يعزب
عنه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء ولا اصغر من ذلك ولا اكبر الحكيم الذي اتقن كل شيء
خلقه ثم هدى وتلك القوى باسرها تنقسم الى مدركة والى محركة وتنقسم القوى المدركة الى مدركة
ظاهرة والى مدركة باطنة اما المدركة الظاهرة فهي المشاعر الخمس البصر والسمع والشم و
الذوق واللمس آ البصر وهو قوة مودعة في العصبتين المجوفتين اللتين يتلاقيان
ويتياسران الى العينين بعد تلاقيهما يدرك بها الاضواء والالوان اولا وبالذات وبتوسطهما
سائر المبصرات كالشكل والمقدار والحركة والحسن والقبح وادراك البصر بانعكاس صورة
من المرئي الى الحدقة وانطباع تلك الصورة في جزء من الحدقة يكون لكل الجزء زاوية
مخروط مفروض قاعدة المخروط على السطح المرئي وزاويته عند الحدقة ولاجل ان
ادراك البصر بانعكاس صورة المرئي الى الحدقة وانطباعها في جزء منها يكون زاوية مخروط
مفروض قاعدته سطح المرئي القريب يرى القريب اعظم من البعيد فانه اذا كان المرئي اقرب
الى البصر يكون تلك الزاوية اوسع فيرى المبصر اعظم واذا كان ابعد منه يكون تلك
الزاوية اضيق فيرى المبصر اصغر وقيل ادراك البصر باتصال شعاع مخروط خارج من
الحدقة الى المرئي وتحقيق كيفية اتصال الشعاع بالمرئي بتوهم خطوط خارجة من سطح المخروط
الشعاعي الذي قاعدته عند المرئي وراسه عند الحدقة ويكون للابصار زاوية حادثة
من تلك الخطوط عند راس المخروط وليس المراد بخروج الشعاع من الحدقة الخروج
الحقيقي بل يقال له الخروج بالمجاز كما يقال الضوء خرج من الشمس ورد هذا القول بانه
لو كان الابصار باتصال شعاع مخروط خارج من الحدقة الى المرئي لتشوش الابصار بهبوب
الرياح فلا يرى المقابل ويرى غير المقابل الذي اتصل به الشعاع ولقائل ان يقول
يتشوش الابصار بهبوب الرياح قال الثاني السمع اقول ب من المشاعر الخمس الظاهرة
السمع وهو سبب ادراك وصول الهواء المتموج المنضغط من قارع ومقروع ... قوة
السمع مستودعة في العصب المفروش في مقعر الصماخ قال الثالث الشم اقول ج من المشاعر
الخمس الظاهرة وهو قوة مودعة في الزائدتين النابتتين من مقدم الدماغ الشبيهتين

بحلمتي الثدي ويدرك الروائح بوصول الهواء المتكيف بالرائحة المنفصل من ذي الرائحة الى الخيشوم
وقيل يدرك الرائحة بوصول الهواء المختلط باجزاء متحللة من ذي الرائحة ومنع بان العدد اليسير من
المسك استحال ان يتحلل منه على الدوام ما ينتشر الى مواضع يصل اليها الرائحة قال الرابع
الذوق اقول د من المشاعر الخمس الظاهرة الذوق وهو قوة منبثة في العصب المفروش على
جرم اللسان وادراك الذوق بمخالطة الرطوبة اللعابية المنبعثة من الآلة المسماة بالملعبة بالمذوق
ووصوله الى العصب بشرط خلو الرطوبة عن مثل طعم المذوق او ضده وبالجملة ينبغي
ان يكون الرطوبة عادمة الطعم في نفسها ليخالطها ما يرد على جرم اللسان من المذوقات ويؤدي
طعمه فيحصل الاحساس قال الخامس اللمس اقول ه من المشاعر الخمس الظاهرة اللمس
وهو قوة منبثة في جميع جلد البدن يدرك بها الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة والملاسة
والخشونة والخفة والثقل وغيرها من الملموسات كالصلابة واللين واللزوجة وادراك اللمس بالمماسة
والاتصال بالملموس ولا يشعر بكيفية مشابهة لكيفية العضو الذي يكون فيه القوة فان
الادراك لا يقع الا عن انفعال والشيء لا ينفعل عن شبيهه وفي تعدد قوة اللمس ووحدتها نظر فانه يحتمل ان
يكون قوى كثيرة كل قوة منها يدرك ضدين من صنف الكيفيات ويحتمل ان يكون قوة واحدة بها يدرك
قال واما الباطنة فخمس اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة الظاهرة شرع في بيان القوى المدركة
الباطنة وهي ايضا خمس لانها اما مدركة واما معينة على الادراك والمدركة اما مدركة للصور وهي
ما يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة واما مدركة للمعاني وهي ما لا يمكن ان يدرك بالحواس الظاهرة
والمعينة اما معينة بالحفظ او التصرف والمعينة بالحفظ اما معينة لمدركة الصور واما
معينة لمدركة المعاني فهذه خمس قوى آ الحس المشترك وهو قوة يدرك صور المحسوسات
وهي خيالات المحسوسات الظاهرة واشباحها بالتادية اليها والذي يدل على وجود هذه
القوة انا نحكم على الجسم الابيض الطيب الرائحة الحلو بانه ابيض طيب الرائحة حلو و
الحاكم لا محالة يحضره المحكوم عليه ولا يكون حصول هذه الامور في النفس لما علمت ان النفس
مجردة لا يرتسم فيها صور المحسوسات ولا يرتسم في الحس الظاهر فان الحس الظاهر لا يدرك
غير نوع واحد من المحسوسات فلا بد للنفس من قوة غير الحس الظاهر يدركها
جميعا اي اللون الجزئي والرائحة الجزئية والطعم الجزئي ومحل الحس المشترك مقدم البطن
الاول من الدماغ قال الثانية الخيال اقول القوة ب من القوى المدركة الباطنة الخيال
وهي المعينة للحس المشترك بالحفظ وهي خزانة الحس المشترك يجتمع فيها صور جميع المحسوسات
بعد غيبتها عن الحواس الظاهرة ويحفظ تلك الصور والذي يدل على وجود هذه القوة
ان النفس كالاعتقاد على الحكم بان هذا اللون صاحب هذا الطعم لا بقوة يدرك بها جميعا

كذلك لا يقدر على ادراك الا بقوة حافظة للجميع ولا بقوة صورة كل واحد من الامرين عند ادراك الآخر
ولا التغاير اليه وهذه القوة مغايرة للحس المشترك لان القبول لقوة غير القوة التي بها الحفظ لان
القبول والحفظ قد يفترقان فلو كانا بقوة واحدة لما افترقا والى هذا اشار بقوله فان الادراك
غير الحفظ ومحل الخيال مؤخر البطن الاول من الدماغ قال الثالثة الواهمة اقول ج من القوى
المدركة الباطنة الواهمة وهي قوة يدرك بها النفس في المحسوسات الجزئية المعاني الجزئية
التي ليست بمحسوسة كصداقة زيد وعداوة عمرو وكادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس
وهي العداوة وادراك الكبش في النعجة معنى غير محسوس وهو الصداقة وهذه المعاني
لا تدرك بالحس الظاهر وبهذه القوة تحكم النفس احكاما جزئية قال الشارح ومحل الوهم
مقدم البطن الاخير وقيل محلها مؤخر البطن الاوسط قال الرابعة الحافظة اقول
القوة د من القوى الباطنة المدركة الحافظة وهي قوة تحفظ هذه المعاني التي يدركها
الوهم بعد حكم الحاكم بها وهي مغايرة للوهم لما عرفت لان القبول بقوة غير القوة التي بها
الحفظ ومغايرة للخيال لان الحافظ للصور غير الحافظ للمعاني ومحل الحافظة البطن
الاخير من الدماغ قال الشارح محلها مؤخر البطن الاخير من الدماغ قال الخامسة المتصرفة
اقول القوة ه من القوى المدركة الباطنة المتصرفة وهي القوة التي تحلل الصور وتركبها
وتحلل المعاني وتركبها فتارة تفصل الصورة عن الصورة والمعنى عن المعنى والصورة عن
المعنى وتارة تركب الصورة بالصورة وتارة تركب المعنى بالمعنى وتارة تركب الصورة
بالمعنى والقوة المتصرفة تسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ودون
تصرف عقلي والذي يدل على مغايرتها لسائر القوى ان التحليل والتركيب بقوة غير القوة
التي بها القبول والحفظ للادراك ومحل المتصرفة الدودة التي في وسط الدماغ والدليل
على اختصاص هذه القوى بهذه المواضع اختلال فعلها لاختلال هذه المواضع فان الفساد
اذا اختص بموضع اورث ذلك آفة في فعل القوة المختصة بذلك الموضع وهذه القوى الخمس
تسمى مدركة باطنة وان كانت المدركة منها اثنين فقط لان الادراكات الباطنة لا تتم الا بجميعها
وبالحقيقة المدركة للكليات وهذه الجزئيات النفس لكن ادراكها للكليات بالذات وادراكها
للجزئيات بتوسط هذه القوى والمراد بقولنا ان النفس تدرك الكليات بذاتها ان الصورة
الكلية المعقولة ترتسم في النفس لا في القوى الجسمانية التي هي الآلات والمراد بقولنا ان
النفس تدرك الجزئيات بالآلات ان الصورة المحسوسة والمتخيلة والمعاني الجزئية الموهومة
ترتسم وتنطبع في الآلات لكن ادراك النفس اياها بواسطة تلك القوى وانطباعها
فيها لانا لو تصورنا مربعا مجنحا بمربعين وتصورت النفس يلزم تغاير محل الجناحين

وهي قوة تدرك المعاني الجزئية كصداقة زيد وعمرو ومحلها مقدم البطن الاخيرة

وهي قوة تحفظ ما يدركه الوهم ومحلها مؤخر هذا البطن

التي تحلل وتركب الصور والمعاني وتسمى مفكرة ان استعملها العقل ومتخيلة ان استعملها الوهم ومحلها الدودة التي في وسط الدماغ والدليل ... القوى

لانا نميز بين الجناحين المتشابهين في الوضع المتعين في الحقيقة وليس هذا الامتياز في الخارج اذ هو غير مستند
الى الخارج لان الغرض انه لا يكون لهذا المربع موجودا في الخارج فهذا الامتياز في الذهن فلا بد وان يرتسم
احد الجناحين في محل غير محل ارتسم فيه الجناح الآخر ولا يمتنع الامتياز لان امتياز احدهما عن الآخر
لا يكون بالماهية ولا بلوازمها لاتفاق الجناحين فيهما فلا بد وان يرتسم في جسم او جسماني حتى يحصل
الامتياز بحسب تغاير محلهما لا الارتسام في النفس ولا لزم انقسام النفس وهو محال فادراك الجزئي للنفس
انما يكون بالآلات وقول الشارح المدرك للجزئيات اولا وهي هذه ينبغي ان يحمل على انها ترتسم فيها وادراكها
فيها سواء ادراك النفس اياها وكثيرا ما يسند الفعل الى الآلات [illegible] صدور الفعل من الفاعل بتوسطها قال
واما المحركة اقول اما المحركة الاختيارية فتنقسم الى باعثة تبعث على جلب النفع وتسمى القوة الشهوانية او
على دفع الضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها
وهي المبدأ القريب للحركة الاختيارية فان الحركات الاختيارية مبادئ مترتبة آ التصور الجزئي للشيء الملائم
او المنافي تصورا مطابقا او غير مطابق وانما ينبغي ان يكون التصور جزئيا لان التصور الكلي
نسبته الى جميع الجزئيات على السواء فلا يقع به جزئي خاص والا لزم ترجيح احد الامور المتساوية
على الباقية ولا جميع الجزئيات لامتناع حصول الامور الغير المتناهية ب شوق ينبعث عن ذلك التصور
اما نحو جذب ان كان ذلك الشيء لذيذا او نافعا يقينا او ظنا وتسمى شهوة واما نحو دفع وغلبة ان
كان ذلك الشيء مكروها او ضارا يقينا او ظنا وتسمى غضبا ج الارادة والكراهة وهي العزم الذي يحصل
بعد التردد في الفعل والترك ويدل على مغايرة الارادة والكراهة للشوق كون الانسان يريد التناول
ما لا يشتهيه وكارها لتناول ما يشتهيه وعند وجود الارادة او الكراهة يرجح احد طرفي الفعل و
الترك الذين تساوي نسبتهما الى القادر عليهما د حركة من القوة المنبثة في العضلة ويدل على مغايرتها
لسائر المبادئ كون الانسان المشتاق العازم غير قادر على تحريك الاعضاء وكون القادر على التحريك غير
مشتاق ولا عازم قال واما القوى الطبيعية اقول لما فرغ من بيان القوى المدركة والمحركة الاختيارية
التي يشارك بها الحيوان النبات واصولها ثلاثة اثنان لاجل حفظ الشخص وهما الغاذية والنامية
وواحد لاجل حفظ النوع وهي المولدة للمثل فهذه القوى الثلاث تسمى النباتية اما الغاذية فهي التي
تحيل الغذاء الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل وفعل هذه القوة احالة الغذاء الى مشابهة
المغتذي ومحل فعلها سوء الغذاء وغايته اخلاف بدل ما يتحلل واما النامية فهي قوة توجب زيادة
في اقطار بدن المغتذي على تناسب طبيعي محفوظ في اجزاء المغتذي لتبلغ به النشو وقوله على تناسب
طبيعي خرج به الزيادات الخارجة عن المجرى الطبيعي كالورم وقوله محفوظ في اجزاء المغتذي
في الاقطار الثلاثة خرج به الزيادات الصناعية فان الصانع اذا زاد في الطول ينقص من العرض
والعمق وبالعكس وقوله لتبلغ به النشو خرج به السمن والنامية والغاذية يشاركان في الفعل فان

فتنقسم الى باعثة تبعث على جلب المنافع وتسمى القوة الشهوانية او على دفع المضار وتسمى القوة الغضبية والى محركة تحرك الاعضاء بواسطة تمديد الاعصاب وارخائها وهي المبدأ القريب للحركة

فهي اما لحفظ الشخص او لحفظ النوع والاول الغاذية وهي تحيل الى مشابهة المغتذي ليخلف بدل ما يتحلل والنامية وهي التي تزيد في اقطار البدن على تناسب طبيعي

كلا منهما فعل تحصيل الغذاء والصاقه وتشبيهه فان كانت هذه الافعال على قدر ما يتحلل فهو الاغتذاء
وان كانت زائدا فهو النمو واما المولدة فقسمان احدهما مولدة تفصل اجزاء الغذاء بعد الهضم التام وتجعله مادة
ومبدأ لشخص آخر والثاني مصورة تحيل تلك المادة في الرحم وتعدها لقبول الصور والقوى والاعراض الحاصلة
للنوع الذي انفصل عنه البذر وانما احتيج الى هذه القوى الثلاث لان النفوس انما تفيض من مبدئها
على الابدان المركبة بحسب قرب امزجتها من الاعتدال وبعدها عنه ولا بد في الامزجة من حرارة خارجة
بالطبع تنبعث من كل نفس ايضا كمبدأ فاعل مناسب للحيوة يكون آلة لها في افعالها وخادمة لقواها
وهي الحرارة الغريزية فالحرارتان تقتضيان تحلل الرطوبة الموجودة في البدن المركب ويعينها على
ذلك الحرارة الغريبة من خارج فلو لم يكن شيء يصير بدلا لما يتحلل منه لفسد المزاج بسرعة وبطل استعداد
المركب لتعلق النفس به فحكمة الصانع تعالى اقتضت احداث قوة تجذب ما يشابه بدنه بالقوة وتحيله الى
ان تشبهه بالفعل فتضيفه اليه ليخلف بدل ما يتحلل ولما كانت العناصر متداعية الى الافتراق ولم يمكن
للقوى الجسمانية اجبارها على الالتيام دائما وكانت العناية الالهية اقتضت استبقاء الانواع
الى ما شاء الله بقاءها ولم يمكن بقاء شخص ابدا لعدم بقائها تعاقب الاشخاص اما على سبيل
التولد فيما يسهل اجتماع اجزائه المعدة من الاعتدال ولسعة عرض مزاجه واما على سبيل التوالد
فيما تعذر ذلك لبعده من الاعتدال وضيق عرض مزاجه خلق الله تعالى النفس ذات قوة تفصل من
المادة التي تحصلها الغاذية جزءا يصلح مادة لشخص آخر ولما كانت المادة المنفصلة اقل من المقدار
الواجب لشخص كامل جعل الله النفس ذات قوة تضيف من المادة التي تحصلها الغاذية شيئا
فشيئا الى المادة المفصولة فيزيد بها مقدارها في الاقطار على تناسب يليق باشخاص ذلك النوع
الى ان يتم الشخص فاذا النفس النباتية النامية انما تكون ذات ثلاث قوى تحفظ بها الشخص
اذا كان كاملا وتكمله اذا كان ناقصا وتستبقي النوع بتوليد مثله وخادم القوى الغاذية والنامية
والمولدة والمصورة اربع قوى آخر الجاذبة والهاضمة والماسكة والدافعة اما الجاذبة فهي التي
تجذب الغذاء المحتاج اليه وهي موجودة في جميع الاعضاء اما في المعدة فلان الغذاء يتحرك من الفم
اليها وتلك الحركة غير ارادية لان الغذاء ليس حيوانا ولا طبيعية لان الغذاء يرد عند الاكل
فيكون قسرية اما لدفع دافع من فوق او جذب جاذب من المعدة والاول باطل لان الغذاء قد يجذب
الى المعدة من غير ان يدفعه اليها مثل اللسان ولهذا يحدث [illegible] والمعدة الغذاء من فوق
عند شدة الحاجة من غير ارادة المغتذي ولان المعدة تحدث للازدراد فيها ولهذا الحرج
الحلو ما لا تعده وان ساوله المغتذي او لالصاق الرحم فانها اذا كانت خالية عن الفضول
وقريبة العهد بانقطاع الطمث عنها تحس الانسان وقت الجماع ان الاحليل ينجذب الى داخل
واما في سائر الاعضاء فلان الاخلاط الاربعة اي الصفراء والدم والبلغم والسوداء مختلطة في الكبد

الاعضاء

وبعد كل واحد منها وتبعث الى عضو من ملاوم تكن ونحوها في كل عضو لما اختص بخلط واما
الهاضمة فهي التي تغير الغذاء الى حسب يصلح لان تحيله الغاذية الى العضو فتفعل الهاضمة احالة
الغذاء الى ما يصلح لان يصير جزءا من المغتذي وتفعل الغاذية احالته الى ما يكون جزءا من المغتذي
بالفعل وللهاضمة اربع مراتب اولها في الفم وهو عند المضغ ولهذا كانت الحنطة الممضوغة
تنضج الدماميل فوق ما تنضجه المطبوخة وتمامها في المعدة وهو ان يصير الغذاء جوهرا شبيها بماء
الكشك الثخين ويسمى كيلوسا ٢ في الكبد وهو ان يصير بعد الانجذاب من المعدة اليه بحيث يحصل
من الكيلوس الاخلاط الاربعة الدم والصفراء والسوداء والبلغم ٣ في العروق ٤ في الاعضاء
وهو ان يصير بحيث يصلح ان يكون جزءا من العضو واما الماسكة فهي التي تمسك الغذاء المجذوب
الى ان تهضمه الهاضمة وفعلها في المعدة الاحتواء على الغذاء بحيث تماسه من جميع الجوانب على
وجه لا يكون بين سطح باطن المعدة وبين الغذاء فرجة وليس هذا الاحتواء بسبب امتلاء المعدة
فان الغذاء اذا كان قليلا والماسكة قوية حصل هذا الاحتواء ولهذا يجود الهضم ح وفعلها في الرحم
الاحتواء على المني بحيث يمنع النزول ولو لم يكن هناك ماسكة لنزل المني بطبعه لانه ثقيل وكذا
في سائر الاعضاء واما الدافعة فهي التي تدفع الفضل المهيا للعضو اخراجه والذي يدل
على وجودها ان الانسان يجد الامعاء عند التبرز كانها تنزع لدفع ما فيها الى اسفل وقد يضاعف
هذه القوى لبعض الاعضاء كما للمعدة فان الجاذبة والماسكة والدافعة بالنسبة الى غذاء جميع
البدن وبها الهاضمة هذه القوى بالنسبة الى ما يغتذي به خاصة قال السابع في بقاء النفس
البحث الاول في بقاء النفس الناطقة بعد الموت اما عندنا فلما سبق من النصوص ونحوها قال الحكماء
النفس الناطقة مجردة وكل ما تقبل العدم فهو مادي فالنفس الناطقة لا تقبل العدم اما الصغرى
فلما سبق من ان النفس الناطقة في ذاتها وكمالاتها غير منطبعة في جسم تقوم به واما الكبرى فلانها لو
كانت قابلة للفناء كانت قبل الفناء باقية بالفعل فاسدة بالقوة ولا شك ان فعل البقاء غير قوة
الفساد والا لكان كل باق ممكن الفساد وكل ممكن الفساد باقيا ولا يجوز ان يكون محل قوة الفساد
هو محل البقاء بالفعل بعينه لان محل قوة الفساد هو القابل للفساد فهو لا يكون بعينه موصوفا
بالفساد والباقي بالفعل لا يبقى عند الفساد فلا يكون بعينه موصوفا بالفساد فيكون محل البقاء بالفعل
غير محل الفساد بالقوة فاذا في النفس امران متحصلان فيلزم تركيبها من امرين احدهما محل الفساد
بالقوة والآخر الباقي بالفعل وكل مركب من الجزئين جوهر ضرورة كون جزء الجوهر جوهرا فلزم تركيبها
من الهيولى والصورة فلا تكون النفس مجردة هف واعترض على هذا بان قوة الفساد هو
امكان العدم وامكان العدم عدمي فلا يستدعي محلا وايضا لم لا يجوز ان تكون النفس
مركبة من هيولى وصورة مخالفتين لهيولى الاجسام وصورتها فلا يلزم ان تكون جسما وايضا

النفس حادثة فتكون مسبوقة بامكان الوجود والامكان السابق لما لم يوجب كون النفس
مادية كذلك لم يوجب امكان الفساد ان يكون مادية اجيب عن آ بان هذا الامكان هو الامكان
الاستعدادي وهو عرض وجودي يستدعي محلا ثابتا واجيب عن ب بان الهيولى التي هي مخالفة
لهيولى الاجسام يجب ان تكون باقية بعد وقوع الفساد بالفعل لما مر وح لا يخ اما ان تكون
ذات وضع اولا والاول لا يخ ولا يلزم ان تكون جسما وان تكون ذات وضع جزء لما لا وضع له
وكلاهما مح والثاني لا يخ اما تكون موجودة بانفرادها او لم تكن فان كان الاول كانت عاقلة لذاتها
لما سيعرف فكانت هي النفس وقد فرضناها جزءا منها هف ومع هذا المطلوب حاصل وهو بقاء
جوهر مجرد عاقل بعد موت البدن وان كان الثاني فاما ان تكون للبدن مدخل في اقامتها اولا
والاول مح والا لكانت محتاجة في وجودها الى البدن فلم تكن ذات فعل بانفرادها وقد ثبت
بطلان ذلك والثاني يلزم ان تكون باقية مستعدة للوجود منه واستحالة الحكم الى ان تكون
الهيولى حافظا للعلاقة منها بالموت لا يصير جوهرا وسايها واجيب عن ج ان كل
واحد من الامكان السابق وامكان الفساد لا يقتضي ان تكون النفس مادية لكن البدن
مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محل الامكان حدوث النفس اي
الامكان الاستعدادي لحدوثها من حيث هي نفس مدبرة متصرفة لتصرف كاملة
بحدوث النفس من مبدئها بحسب هذه الاستعداد فاذا زالت تلك الهيئة المخصوصة بتصرف
البدن بحيث لا يكون مستعدا لقبول اثر المدبر فينقطع علاقته وعدم هذا الاستعداد
لا يقتضي عدم المدبر من حيث الذات بل من حيث هو مدبر ولا يلزم من عدم المدبر
من حيث انه مدبر عدمه من حيث الذات ولا يجوز ان يكون محل الامكان عدم المدبر
من حيث الذات لان المدبر من حيث الذات جوهر مباين للبدن ولا يجوز ان يكون الشيء محلا
لامكان ما هو مباين عنه والحاصل ان البدن لا يكون محلا لامكان النفس من حيث هي ما هي
ولا لامكان عدمها بل يكون محلا لامكان حدوث النفس من حيث مدبرة ومتصرفة
لامكان عدمها من حيث هي كذلك لكن امكان حدوثها اي مدبرة ومتصرفة يستدعي امكان
حدوثها من حيث الذات لانه لا يمكن حدوث النفس من حيث هي مدبرة متصرفة بدون
حدوثها من حيث الذات بالعرض صار محلا لامكان حدوث النفس من حيث جوهر ما
وامكان عدمها من حيث هي مدبرة متصرفة لا يستدعي امكان عدمها من حيث جوهر ما لان
انتفاء الذات من حيث هي على حاله لا يقتضي انتفائها من حيث جوهر ما لان انتفاء الذات من حيث
هي على حاله لا يقتضي انتفائها من حيث هي هي لان انتفاء المجموع لا يقتضي انتفاء جميع اجزائه
بخلاف تحققها لا يكون البدن محلا لامكان عدم النفس لا بالذات ولا بالعرض فيكون

محلا لامكان وجودها بالعرض فهذا هو الفرق بين الامكان السابق وامكان الفساد قال الحكماء
للنفس بعد مفارقتها عن البدن سعادة وشقاوة لان النفس ان كانت عالمة بالله تع وبوجوب
وجوده وبصفات جلاله اي افاضته ما ينبغي لكل موجود من غير غرض وانه اعطى كل شيء
خلقه وبتقدس ذاته عن النقائص وبتنزهه عن سمات الحدوث وكانت بعيدة عن الهيئات البدنية
منتهية عن متابعة الهوى المشتهية للاخلاق الذميمة معرضة عن اللذات الجسمانية المنقضية
الى الملكات الرديئة التذت بوجدانها نفسها كاملة شريفة جامعة للفضيلتين العلمية والعملية
منخرطة في سلك المجردات المقدسة والملائكة المكرمة راجعة الى ربها راضية مرضية وان كانت
النفس جاهلة بالله تع معتقدة للاباطيل الزائغة من اسباب الشرك واتصافه بما لا يليق
وتنزهه عنه بالمعنى بادراكه جاهلها واشتياقها الى المعارف الحقيقية وبانتهائها عن حصول الحالات
محالة ورغبت العود الى الدنيا والتشابه الطعام وقالت يا ليتنا نرد ولا نكذب بآيات ربنا و
نكون من المؤمنين وان كانت عالمة بالله وبوجوب وجوده كما ذكر واكتسبت من البدن
هيئات كريهة واخلاقا ذميمة وملكات ردية لكن لم تعتقد اباطيل زائغة عذبت بمثلها
الهيئات وتعذر حصولها لها مدة بحسب رسوخ تلك الملكات وشدة ولها فيها حتى تزول وتخرج
عن النار وتدخل الجنة جعلنا الله من السعداء الابرار وبعثنا في زمرة الاخيار الذين
لا خوف عليهم ولا هم يحزنون واحشرنا مع الذين انعم الله عليهم من النبيين
والصديقين والشهداء والصالحين وحسن اولئك رفيقا د الكتاب الثاني
في الالهيات اول لما فرغ من الكتاب الاول شرع في الكتاب ب في الالهيات وذكر فيه
ثلاثة ابواب آ في ذات الله تع ب في صفاته ج في افعاله الباب آ في ذات الله تع وذكر فيه
ثلاثة فصول آ في العلم به تع ب في البرهان ج في التوحيد الفصل آ في العلم به وذكر فيه
مباحث آ في ابطال الدور والتسلسل ب في البرهان على وجود واجب الوجود ج
في معرفة ذاته المبحث آ في ابطال الدور والتسلسل اما الدور فهو توقف الشيء على
ما يتوقف عليه بمرتبة او اكثر فلان صريح العقل جازم على تقدم وجود المؤثر على وجود
اثره فلو اثر الشيء في مؤثره السابق عليه لزم تقدم وجوده على نفسه بمرتبتين او اكثر
فانه اذا اثر الشيء في مؤثره يكون متقدما على مؤثره ومؤثره متقدم عليه فيكون الشيء متقدما
على نفسه لان المتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على الشيء لا يقال لم لا يجوز ان
يكون شيئان ما يستقل منهما مؤثرا في وجود الاخر او وجود الاخر علة لوجود الاول فيكون
كل واحد منهما مؤثرا في الاخر ولا يلزم تقدم الشيء على نفسه لانا نقول ح لا يكون دورا
لان الشيء لم يتقدم على نفسه لان الشيء لم يتقدم على ما تقدم عليه فان وجود كل اثر

بتمامه للآخر على التقدير الأول ووجود الثاني بتمامه للأول على التقدير الثاني ووجوده بوجود الثاني
على التقدير الثاني وكلاهما ينافي الدور لا في غيره وأيضاً لا يجوز أن تكون الماهية بدون الوجود مؤثراً
في الوجود لأنا نعلم بالضرورة أن علة الموجود يجب أن تكون موجودة قبل وجود معلولها قيل
إن أريد بتقدم المؤثر على أثره كونه محتاجاً إليه فلا نم أن المحتاج إلى المحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك
الشيء لأنه لو كان كذلك لامتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه وعدم ما يحتاج إليه المحتاج
وليس كذلك فإنه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول
بالضرورة وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة وهو ممتنع وإن أريد به تقدم المؤثر في أثره
شيء غير الاحتياج إليه فلا بد من إفادة تصوره لينظر في صحته وفساده قيل لا نم أن اللازم وهو
قولنا امتنع وجود المحتاج عند وجود المحتاج إليه وعدم ما يحتاج إليه المحتاج إليه باطل
قوله فإنه لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة وجد المعلول بالضرورة قلنا
لا نم قوله وإلا لزم تخلف المعلول عن العلة القريبة قلنا نعم ولكن لم قلتم بأن ذلك مح فإن العلة القريبة
ليست علة تامة للمعلول بل جزء منها ويجوز تخلف المعلول عن جزء العلة التامة وهذا غير مستقيم لأن
العلة القريبة وإن سلم أنها جزء العلة التامة لكنها جزء مستلزم للمعلول إذ لا واسطة بينه وبين
المعلول فلا يمكن تخلف المعلول عنه لاستحالة تخلف اللازم عن الملزوم والحق أن يقال إن أريد
بقوله وجد المعلول بالضرورة لو فرض وجود العلة القريبة للمعلول مع عدم العلة البعيدة أنه
وجد المعلول في نفس الأمر فهو ممنوع فإنه لا يلزم من فرض وجود العلة القريبة مع عدم
العلة البعيدة وجود المعلول في نفس الأمر فإن وجود المعلول في نفس الأمر إنما يلزم إذا
كانت العلة القريبة موجودة في نفس الأمر ولا يلزم من فرضنا وجود العلة القريبة وجودها
في نفس الأمر وإن أريد أنه وجد المعلول على تقدير وجود العلة البعيدة فلا نم لزومه أيضاً
على ذلك التقدير فإن ذلك التقدير مح وعدم لزوم وجود المعلول على ذلك التقدير المحال
وإن سلم لزومه على ذلك التقدير لكن لا يلزم منه أن لا يكون المحتاج إلى المحتاج إلى
الشيء محتاجاً إلى ذلك الشيء في نفس الأمر وهو ممنوع وكلامنا في بطلان الدور في نفس الأمر لا على التقدير
وأما التسلسل وهو أن يترتب مجموع العلل والمعلولات في سلسلة واحدة من معلول معين
إلى غير النهاية فيدل على بطلانه وجهان آ لو تسلسلت العلل إلى غير النهاية فلنفرض جملتين
إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا إلى غير النهاية فإن
استوعبت الجملة الناقصة الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي بأن ينطبق الأول من الجملة
الناقصة على المعلول المعين الذي هو أول الجملة الأولى يكون الناقص مساوياً للزائد وإن
لم تستوعب الجملة الناقصة الجملة الأولى بالتطبيق على الوجه المذكور يلزم انقطاع الجملة

(هامش: القريبة مع عدم العلة … — وإنما يلزم ذلك لو كان ذكر التقدير واقعاً في نفس الأمر)

(هامش بالأحمر: وأما التسلسل فيدل على بطلانه وجهان الأول أنه لو تسلسلت العلل إلى غير نهاية فلنفرض جملتين إحداهما من معلول معين والأخرى من المعلول الذي قبله وتسلسلتا إلى غير النهاية فإن استوعبت الناقصة الأولى بالتطبيق من الطرف المتناهي يكون الناقص مثل الزائد وإن …)

الناقصة فيلزم تناهيها والجملة الأولى تزيد عليها بمرتبة فتكون أيضاً متناهية قال قيل لا نم أن الجملة
الناقصة إذا لم تستغرق الجملة الأولى بالتطبيق يلزم انقطاع الجملة الناقصة إذ يجوز أن يكون
عدم الاستغراق لعجزنا عن توهم الانطباق فإن توهم انطباق غير المتناهي على غير المتناهي
مح وأيضاً المحال إنما لزم من المجموع فجاز أن يكون المجموع مح ويكون كل واحد من أجزائه
بالانفراد غير مح وأيضاً هذا منقوض بالحوادث التي لا أول لها والنفوس الناطقة فإنها
غير متناهية عند القائلين بالتطبيق والحجة جارية فيهما والجواب عن الأول أن العجز
عن توهم الانطباق لا يدل على امتناع الانطباق فإنه يجوز أن يعجز الوهم عن الانطباق
ويمكن الانطباق بحسب فرض العقل فنفرض هاهنا الانطباق ولا يلتفت إلى عجز التوهم
عن الانطباق أو قدرته فنقول إن أمكن الانطباق المفروض واستغرقت الناقصة الأولى
لزم تساوي الناقص والزائد وهو مح وإن امتنع الانطباق ولم تستغرق الناقصة الأولى
كانت علة عدم الانطباق تفاوت الجملتين فقط فإن امتناع انطباق جملتين من جنس واحد
بحسب الكم وهو العدد لا يكون إلا بسبب التفاوت وهذا ظاهر وعن الثاني أن المجموع
إذا كان محالاً لا بد وأن يكون أحد أجزائه محالاً إما على تقدير تحقق جزء من الأجزاء الباقية
أو في نفسه وهاهنا كل جزء من أجزاء المجموع غير مح على تقدير الأجزاء الباقية فيكون أحد
الأجزاء محالاً في نفسه وكل جزء من المجموع ممكن في نفسه فلا يكون الجملة غير متناهية فيكون
الجملة الغير المتناهية محالاً وهو المط وأما النقض بالأشياء المترتبة الغير الموجودة
كالحركة التي لا أول لها فغير وارد إذ الجملة من حيث هي غير موجودة بل الموجود أبداً جزء
من أجزائها فلا يتصور التطبيق في أجزائها أصلاً وكذلك النقض بالأشياء الغير المتناهية
الموجودة معاً التي لا ترتيب فيها بحسب ارتباط بعضها ببعض في الخارج غير وارد لأن
الأشياء المترتبة إذا انطبق على غيره فلا جرم يحصل في الزائد جزء لا ينطبق عليه شيء و
غير المترتبة لا يتصور فيها هذا فلا يتم البرهان فيها ومن تحقق ما ذكر أن برهان التطبيق يتم
في الأشياء التي تكون كلها موجودة في زمان واحد ولها ترتيب طبيعي كالموصوفات والصفات
والعلل والمعلولات ولا يتم فيما فقد فيه أحد الشرطين ب مجموع الممكنات المترتبة المتسلسلة
إلى غير النهاية محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكناً محتاجاً إلى سبب وذلك السبب ليس نفس
المجموع لامتناع كون الشيء سبباً لنفسه وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه ولا كل واحد من أجزائها
فإن المجموع لا يجب بكل واحد ضرورة توقفه على غيره ولا الداخل في المجموع لأن الداخل
في المجموع لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل وحده علة مستقلة للمجموع لأن

(هامش: … على جزء من الجملة … ينطبق عليه … الجزء الآخر)

(هامش بالأحمر: الثاني مجموع الممكنات المتسلسلة محتاج إلى كل واحد منها فيكون ممكناً محتاجاً إلى السبب … السبب ليس نفسه ولا … لأنه لا يكون علة لنفسه فلا يكون علة … عنه فهو أمر خارج … كل الممكنات لا يكون ممكناً)

علة موقوفة

المجموع كما يتوقف على علله فيكون نفس المجموع غنيا عن الخارج عن المجموع فيكون كل واحد من اجزاء المجموع ممتنع الحصول بدون ذلك السبب الخارج عنه ولا يكون بعضها مستغنيا عن ذلك الامر الخارج فلا يكون الخارج وحده علة للمجموع بل مع علة ذلك البعض المستغني عن ذلك الامر الخارج وهذا خلف ولا يكون ذلك الامر الخارج عن مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية ممكنا بل واجبا لذاته لانه لو كان ممكنا لذاته لاحتاج الى علة فلا يكون مجموع الممكنات المتسلسلة المترتبة الى غير النهاية المفروضة سلسلة تامة ضرورة تقدمه وتقدم علته على جميع اجزاء السلسلة المفروضة فيكون علته جزءا من المجموع واذا كان واجبا لذاته يكون طرفا للسلسلة بالضرورة لانه مرتبط بالسلسلة فان كان في وسطها لزم ان يكون معلولا لا بعض وان كان مرتبطا ولا يكون في وسطها يكون طرفا تنقطع به السلسلة فيلزم تناهي السلسلة على تقدير لا تناهيها فيكون لا تناهي السلسلة محالا لما لزم من فرض وقوعه عدمه فيكون وقوعه محالا لا يقال المؤثر في المجموع الاحاد التي لا نهاية لها لانا نقول ان اريد بالاحاد الاحاد التي هو المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع فيمتنع ان يكون مؤثرا في المجموع لامتناع كون الشيء مؤثرا في نفسه وان اريد بالاحاد الاحاد التي هو المؤثر ان كل واحد هو المؤثر لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وايضا يلزم ان يكون المؤثر في الجملة هو الداخل وقد ابطلناه فيقال ان اريد بالعلة جملة الامور التي يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة لنفسها وان اريد بالعلة الفاعل فلم لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا واما قوله الداخل لا يكون علة لنفسه ولا لعلله فلا يكون الداخل علة للجملة احتمال ان المراد بالعلة العلة المستقلة وهي لا تستقر في الداخل لانه معاون لا يكون منه والعلة المستقلة بهذا المعنى لا يجوز ان يكون نفس الاحاد بالضرورة لان العلة المستقلة مقدمة على المعلول بالضرورة ولا يجوز ان يكون كل واحد من الاحاد لان كل واحد من الاحاد يتوقف تاثيره على معاون لا يكون منه ولا بعض الاحاد لان علية او تاثيرها يكون علة مستقلة لا تاثير ذلك البعض بمعاونة علته التي لا يكون منه خلاف تاثير علته وايضا على تقدير ان يكون المراد بالعلة الفاعل لا يجوز ان يكون البعض منها فاعلا لان يطلق المجموع بكل بعض من حيث يحصل بعموم الاحاد المجموع على السواء فليس بعضها اولى بان يكون فاعلا من بعض من هذه الجهة لكن علة كل بعض اولى بان يكون فاعلا من ذلك البعض لان الاحاد بعموم بعلة ذلك البعض من جهة احدهما بذاتها والاخرى بمعلولها وح يندفع ما قيل انه يجوز ان يكون ما بعد المعلول الاول الى غير النهاية علة اذ هو ليس

لا افعال المؤثرة فيه بعد من الاحاد التي لا نهاية لها لانا ان اريد به ان المؤثر الكل من حيث هو كل فهو نفس المجموع وان اريد به ان المؤثر كل واحد لزم اجتماع مؤثرات مستقلة على اثر واحد وهو محال وكان المؤثر داخلا وقد ابطلناه

لو تحقق لتحقق المجموع ضرورة لانه لا يكفي في كون الشيء علة مستقلة تحقق المعلول عند تحققه فلو فرض كونه علة لكان علة اولى بالعلية منه لما ذكرنا فيقال الاحاد لا يخلو اما ان يكون لها وجود واحد زائد على وجودات الاجزاء او لا فان كان الاول فلم لا يجوز ان يكون الاحاد باسرها علة فقوله يلزم ان يكون الشيء متقدما على نفسه قلنا لا نم وانما يلزم ذلك لو كان الاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد علة للاحاد من حيث هي كذلك وهو ممنوع فانه يجوز ان يكون الاحاد من حيث ان كل واحد من اجزائها موجود بوجود خاص يكون علة للاحاد من حيث هي موجودة بوجود واحد زائد على وجودات الاجزاء فيكون مجموع الاحاد من حيث هي موجودات علة لوجود المجموع من حيث هو مجموع وان كان الثاني فلانه ح يكون محتاجا الى علة وانما يلزم ذلك لو كان لها وجود مغاير لوجودات الاجزاء وليس كذلك ح احيب بان الاحاد من حيث هي احاد غير كل واحد ووجودها غير وجود كل واحد فان وجودها هي وجودات الاجزاء ولا شك ان وجود الاجزاء غير وجود كل واحد فان وجود كل واحد جزء مقوم لوجود الاجزاء مغاير للكل وهي في وجودها مفتقرة الى كل واحد من الاجزاء والمفتقر الى الغير ممكن فيكون لها علة ولا يجوز ان يكون علة وجودها نفس الاحاد الموجودة والا لزم تقدم الشيء على نفسه بالضرورة وهو مح ولا الداخل فيها لان اي داخل فرض علته اولى بان يكون علة للاحاد باسرها فتعين ان يكون خارجا ويكون واجبا وينقطع به السلسلة كما ذكرنا ف الثاني في البرهان على وجود واجب الوجود اقول المط ٢ في البرهان على وجود واجب الوجود وبيان علمه وجهان احدهما باعتبار الحدوث والاخر باعتبار الامكان آ انه لا شك في وجود حادث وكل حادث ممكن لانه لو لم يكن كل حادث ممكنا لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى واللازم ظاهر الفساد فان كل حادث يكون موجودا بعدما لم يكن فيكون معدوما ثم صار موجودا فالضرورة يكون معدوما تارة وموجودا اخرى بيان الملازمة انه اذا لم يكن ممكنا يكون واجبا لذاته او ممتنعا لذاته ضرورة انحصار كل مفهوم في انه ممكن او واجب او ممتنع على سبيل الانفصال الحقيقي فاذا انتفى واحد من الثلثة تعين احد الاخرين واذا كان واجبا يكون دائما موجودا واذا كان ممتنعا يكون دائما معدوما ولا يلزم القلب واذا كان دائما موجودا او دائما معدوما لم يكن معدوما تارة وموجودا اخرى فثبت ان كل حادث ممكن وكل ممكن له سبب موجود بالضرورة وذلك السبب الموجود لا بد ان يكون واجبا لذاته او منتهيا الى الواجب لذاته لاستحالة الدور والتسلسل الوجه ٢ لا شك في وجود موجود فذلك الموجود اما واجب او ممكن ضرورة انحصار الموجود فيهما على سبيل الانفصال الحقيقي فان كان ذلك الموجود واجبا فهو المط وان كان ذلك الموجود ممكنا فله سبب موجود واجب ابتداء او بواسطة والا لزم الدور او التسلسل وقد سبق بطلانهما ولا تعارض

بان يقال يمتنع ان يكون سببا لممكن واجبا ابتداء او بواسطة لانه لو كان سببا لممكن واجبا
لزاد وجوده لما مر من ان الوجود زائد في الممكن وفي الواجب واذا كان الوجود زائدا يكون
وصفا للذات والوصف محتاج الى الذات والذات غيره فيكون الوجود محتاجا الى غيره
وكل محتاج الى الغير ممكن وكل ممكن له سبب فسببه اما ملاق وهو الذات او وصف من صفاته
واما مباين وهو غير الذات وغير صفة من صفاته فان كان سببه ملاقيا يلزم تقدم ذاته بوجوده
على وجوده فيلزم تقدم الشيء على نفسه ان كان الوجود المتقدم عين الوجود المتاخر او كونه
موجودا مرتين وهو محال بالضرورة وان كان سببه مباينا يلزم ان يكون الواجب ممكنا هف
لانا نقول قد بينا ان ذاته من حيث هي موجب وجوده بلا اعتبار وجود وعدم فلا
يلزم تقدم الوجود على نفسه ولا كونه موجودا مرتين على تقدير ان يكون السبب ملاقيا والحق
ان وجوده عين ذاته فلم يحتج الى سبب فيسقط المعارضة قال الثالث في معرفة ذاته اقول
المبحث الثالث في معرفة ذاته مذهب الحكماء والغزالي منا وضرب من المتقدمين ان الطاقة البشرية
لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لان معرفته اما بالبديهة او بالنظر وكل منهما باطل اما الاول فلان ذاته غير
متصور بالبديهة بالاتفاق واما الثاني فلان المعرفة المستفادة من النظر اما بالحد واما بالرسم
وكل منهما باطل اما الحد فلان ذاته غير قابل للتحديد لانه انما يمكن للمركب لما عرفت والتركيب
منتف عنه ولذلك لما سأل فرعون موسى عن حقيقته حيث قال وما رب العالمين قال السؤال
لما كان فيه سؤال عن الحقيقة اجاب موسى بذكر خواصه وصفاته قال رب السموات والارض
وما بينهما ان كنتم موقنين تنبيها على ان حقيقة ذاته لا تعلم الا بذكر مقوماته ولا مقوم له اذ لا تركيب فيه
ولم يتنبه فرعون له فقال لمن حوله الا تستمعون اي سألته عن حقيقته فاجاب بذكر صفاته
فلم يكن الجواب مطابقا للسؤال فلم يتعرض موسى لبيان غلطه وجهله بذكر صفات ابين
فقال ربكم ورب آبائكم الاولين ليتنبه فرعون عن غلطه فلم يتنبه ونسبه الى الجنون كما قال الله تعالى
حكاية عن فرعون قال ان رسولكم الذي ارسل اليكم لمجنون فذكر موسى صفات ابين واشار الى ان
السؤال عن حقيقته ليس من دأب العقلاء حيث قال رب المشرق والمغرب وما بينهما ان كنتم تعقلون
واما الرسم فلا يفيد الحقيقة ولان المعلوم منه سبحانه وهو اما السلوب كقولنا ليس
بجوهر ولا عرض وحقيقته هو مغايرة لسلب ما عداها عنها واما الاضافات كقولنا
عالم وقادر ولا شك ان ذاته مغايرة لهذه الامور فان المعلوم من قدرة الله عندنا انها
امر يستلزم التأثير في الفعل على سبيل الصحة وحقيقة القدرة مجهولة والمعلوم ليس الا
هذا اللازم وكذا المعلوم عندنا من علم الله تعالى ليس الا انه امر يلزمه الاحكام والاتقان
في الفعل ومحسنه لكن العلم غير هذا الاثر والمعلوم ليس الا هذا الاثر فقد تبين ان حقائق

ذاته
مذهب الحكماء ان الطاقة البشرية لا تفي بمعرفة ذاته تعالى لانه غير متصور ولا قابل للتحديد لانتفاء التركيب فيه ولذلك لما سئل موسى اجاب بذكر خواصه وصفاته فنسب الى الجنون فذكر صفات ابين وقال ان كنتم تعقلون والرسم لا يفيد الحقيقة وخالفهم المتكلمون ومنعوا الحصر والزموهم بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد عندهم وهو معلوم

صفات الله تعالى غير معلومة لنا وعلى تقدير ان يكون معلومة فالعلم بالصفة لا يستلزم
العلم بحقيقة الموصوف ولما دل الاستقراء على طريق الانحصار انا لا نعلم من الله الا
السلوب والاضافات فثبت ان العلم بهما لا يستلزم العلم بالحقيقة ثبت انا لا نعلم ذات
الله تعالى وخالف المتكلمون الحكماء ومنعوا الحصر بانا لا نسلم ان طريق المعرفة
منحصر في البداهة والنظر فانه يجوز ان يعرف بالالهام وتصفية النفس وتزكيتها عن الصفات
الذميمة والزمهم المتكلمون بان حقيقته تعالى هو الوجود المجرد وهو معلوم عندهم بالبداهة
والحق ان هذا الالزام ليس بصواب فان حقيقته تعالى عندهم هو الوجود الخاص والوجود
المعلوم هو الوجود المطلق العارض للوجود الخاص ولا يلزم من العلم بالعارض العلم بالمعروض قال
الفصل الثاني في التنزيهات اقول لما فرغ من الفصل الاول شرع في الفصل الثاني
في التنزيهات وذكر فيه ستة مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره الثاني في نفي الجسمية
والجهة عنه الثالث في نفي الاتحاد الرابع في نفي قيام الحوادث بذاته الخامس في نفي
الاعراض المحسوسة عنه المبحث الاول ان حقيقته تعالى لا تماثل غيره اي لا يكون
مشاركا للغير في تمام الماهية لانه لو كانت حقيقته مماثلة للغير لكان ما به يمتاز كل واحد
منهما عن الاخر خارجا عن حقيقتهما المشتركة بينهما مضافا اليها فالموجب لما به يمتاز الواجب
تعالى عن غيره المماثل له ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح لكون ذاته مماثلة للغير فايجابها ما يختص
بها دون غيرها مع تساويهما في الحقيقة ترجيح بلا مرجح وان كان الموجب لما به يمتاز عن غيره غير ذاته
فان كان ذلك الغير الموجب ملاقيا له عاد الكلام الى ذلك الملاقي الموجب فان موجب
ذلك الملاقي ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره عاد الكلام اليه ولزم التسلسل
وان كان ذلك الغير الموجب لما به يمتاز عنه مباينا كان الواجب محتاجا في هويته وتعينه
الى سبب منفصل فكان الواجب ممكنا هذا خلف لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص
بذاته تعالى لا لذاته تعالى حتى يلزم الترجيح بلا مرجح ولا لغيره الملاقي حتى يلزم التسلسل
ولا لغيره المباين حتى يلزم امكانه وذلك كالفصل والعلة فان الفصل لذاته اقتضى اختصاصه
بحصة النوع من الجنس دون سائر الحصص والعلة لذاتها اقتضت اختصاصها بالمعلول
المعين دون غيره لانا نقول تلك الصفة معلولة الذات فيكون متاخرة عن تعين
الذات ضرورة تاخر المعلول عن تعين علته فلا يقتضي تعين علتها كالجنس والمعلول فان
الجنس لما كان معلولا للفصل لم يقتض تعين الفصل الذي هو علة وكذا المعلول لما كان
متاخرا عن تعين علته لم يقتض تعين علته فلو جاز ذلك اي لو جاز ان يقتضي الصفة التي
هي معلولة للذات الاختصاص لجاز ان تتنافى لوازم الامثال واللازم بين البطلان

مر العلم
وفيه مباحث الاول ان حقيقته لا تماثل غيره والا فالموجب لما به الامتياز عنه ان كان ذاته لزم الترجيح بلا مرجح وان كان غيره فان كان ملاقيا عاد الكلام اليه ولزم التسلسل وان كان مباينا كان الواجب محتاجا في هويته الى سبب منفصل فكان ممكنا لا يقال الصفة المميزة لذاتها اقتضت الاختصاص والعلة لانها معلولة الذات فلا تقتضي تعين العلة كالجنس والمعلول ولو جاز ذلك لجاز ان تتنافى لوازم الامثال

فالملزوم مثله اما الملازمة فلان الصفة المميزة التي اقتضت الاختصاص لانها للذات والصفة المميزة لغيره المساوي في تمام الحقيقة لانه لذات الغير والصفتان متساويتان فيلزم تساوي لوازمهما لاتصال فان قيل ما به يمتاز عن غيره سلبي وهو انه ليس غيره اجيب بان سلب الغير لا يحصل الا بعد حصول الغير وحينئذ يكون الواجب هو هو بعد حصول الغير فيكون ممكنا وقال قدماء المتكلمين ذاته تعالى تساوي سائر الذوات في كونه ذاتا اذ المعنى بالذات ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وهذا المعنى مشترك بينه وبين سائر الذوات فيكون ذاته مساويا لسائر الذوات وايضا الوجه الدال على اشتراك الوجود دال على اشتراك الذات بان نقول انا نجزم بذات الشيء ونتردد في كونه واجبا وجوهرا او عرضا ونقسم الذات الى الواجب والجوهر والعرض فثبت ان ذاته مساو لغيره في كونه ذاتا ومخالفة بوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وبالحالة الخامسة عند ابي هاشم وهي الالهية التي توجب احوالا اربعة هي الحيية والعالمية والقادرية والموجودية قال المص نعل مفهوم الذات امر عارض لما صدق عليه واشتراك العوارض لا يوجب اشتراك المعروضات وتمايلها في الحقيقة وقال الحكماء ذاته نفس وجوده المشارك الوجود الممكنات وتميز ذاته الذي هو الوجود بتجرده عن الماهية وعدم عروضه لغيره وقد سبق القول فلا حاجة الى اعادته قال الثاني في نفي الجسمية اقول المبحث الثاني في نفي الجسمية والجهة عن الله تعالى ليس بجسم خلافا للمجسمة ولا في جهة خلافا للكرامية والمشبهة اعلم ان جميع المجسمة اتفقوا على انه تعالى في جهة والكرامية اي اصحاب احمد بن الكرام اختلفوا فقال محمد بن الهيصم انه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش ايضا غير متناه لا نهاية له وقال بعض اصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمسا من الجهات واثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وبالغ اصحاب ابي الهيصم فقالوا انه تعالى على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا انه على صورة وقالوا انه جثة وذهبوا ولاحتج المص على نفي الجهة وبنى عليه نفي الجسمية واداعه فيه فنقول لو كان الله تعالى في جهة فاما ان ينقسم فيكون جسما وكل جسم مركب ومحدث لما سبق فيكون الواجب مركبا ومحدثا هف او لا ينقسم فيكون جزءا لا يتجزى وهو باطل بالاتفاق وايضا لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان مساويا للقدر والتالي باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلما سبق في تماثل الابعاد واما بطلان التالي فلان تعدد القدم بذلك القدر ممكن يحتاج الى مخصص ومرجح وهو هو ولهم ان يقولوا المخصص والمرجح ذاته وهو ليس بمحتاج ولا اولى ان يقال لو كان الله تعالى في جهة وحيز لكان قابلا للقسمة وللاشكال ولا لكوان اي الحركة والسكون والاجتماع والافتراق وكل ذلك محال في حق الواجب تعالى لان وجوده يأبى منه الامور قال احتجوا بالعقل والنقل اقول المسبوق انه تعالى في جهة وحيز احتجوا بالعقل والنقل انه تعالى في جهة وحيز اما العقل فمن وجهين آ انه بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر بحيث يكون الاشارة الى احدهما هي الاشارة الى الاخر كالجوهر وعرضه فان العرض الحال في الجوهر سار فيه بحيث يكون الاشارة الى الجوهر بعينها هي الاشارة الى عرضه او احدهما مباينا عن الاخر في الجهة كالسماء والارض والله تعالى ليس حالا للعالم ولا حالا فيه فيكون مباينا عن العالم في الجهة ب ان الجسم يقتضي الحيز والجهة لكونه موجودا قائما بنفسه والله تعالى يشارك الجسم في كونه موجودا قائما بنفسه فيكون مشاركا للجسم في اقتضاء الحيز والجهة فيكون في حيز وجهة واما النقل فآيات تشعر بالجسمية والجهة مثل قوله تعالى والسماء مطويات بيمينه وقوله تعالى خلقت بيدي وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وغيرها من الآيات واجيب عن آ بمنع الحصر بانا لا نسلم ان كل موجودين يجب ان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا له في الجهة لجواز ان يكون مباينا له في الذات والحقيقة لا في الجهة ونمنع شهادة البديهة لاختلاف العقلاء فيه فانه لو كان بديهة العقل شاهدة بان كل موجودين لا بد وان يكون احدهما ساريا في الاخر او مباينا عنه في الجهة لما اختلف العقلاء فيه واجيب عن الوجه ب بان الجسم يقتضي الحيز والجهة لحقيقته المخصوصة والله تعالى لا يشاركه في الحقيقة المخصوصة فلا يشاركه في اقتضاء الحيز والجهة واجيب عن الآيات المذكورة القابلة للتاويل لظهورها لا يعارض القواطع العقلية التي لا تقبل التاويل لقطعيتها وحينئذ اما ان نفوض علمها الى الله تعالى كما هو مذهب السلف وقول من اوجب الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله او يعطف قوله والراسخون على الله والتاويلات مذكورة في المطولات على وجه الاستقصاء قال الثالث في نفي الاتحاد والحلول اقول المبحث الثالث في نفي الاتحاد والحلول اما الاتحاد فهو ان يكون شيء واحد بعينه صار شيئا اخر وهذا هو مفهوم الحقيقي والذي يدل على امتناعه انه لو اتحد الواجب بغيره فان بقيا بعد الاتحاد موجودين فهما بعد اثنان متميزان لا واحد وهذا ينافي الاتحاد وان لم يبقيا موجودين لم يتحد الا ان عدما ووجد ثالث فليسا بمتحدين لان المعدوم لا يتحد بالمعدوم وان عدم احدهما وبقي الاخر فان كان المعدوم هو الثاني والباقي هو الاول لم يتحقق الاتحاد اصلا وان كان المعدوم هو الاول والباقي هو الثاني فكذلك لم يتحقق الاتحاد لانه يمتنع ان يتحد الاول بالثاني بل عدم الاول فان قيل لم لا يجوز انهما لو كانا موجودين لم يتحدا وانما يلزم نفي الاتحاد لو كانا موجودين بوجودين وتعينين وهو ممنوع فانه يجوز ان يكونا موجودين بوجود واحد وتعين واحد كالجنس والفصل اجيب بان الوجود الواحد والتعين الواحد الذي صارا به موجودين ومتعينين اما ان يكون احد الوجودين الاولين واحد التعينين الاولين او وجودا ثالثا وتعينا ثالثا فان كان الاول

يلزم انعدام احدهما بالضرورة ويلزم عدم الاتحاد وان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون كل من
الموجودين والمتعينين الاول ليس باقيا او لا والاول يوجب ان يكون الشيء الواحد موجودا بوجودين
ومتعينا بتعينين وهو ممتنع بالضرورة والثاني يوجب اما انعدام احدهما وهو كون الشيء الواحد
موجودا بوجودين وتعينين واما انعدامهما وحدوث ثالث والاول ممتنع والثاني يلزم نفي الاتحاد
ولا يمكن ان يتحد الوجودان والتعينان ولا يلزم ان يكون الوجود والتعين موجودين وهو ممتنع
واما الثاني وهو الحلول فلان المعقول منه قيام الموجود بموجود على سبيل التبعية بشرط
امتناع قيامه بذاته وامتنع الحلول بهذا المعنى على الله تعالى وحكي القول بالاتحاد والحلول عن النصارى
وجمع من المتصوفة فانه حكي عن النصارى انهم قالوا القديم الاقانيم الثلاثة الاب والابن وروح
القدس والحدث ناسوت المسيح واللاهوت وحل الباري تعالى في عيسى وحكي عن جمع من المتصوفة
انهم قالوا اذا انتهى العارف نهاية مراتبه انتفى هويته وصار الموجود هو الله تعالى وحده وهذه
المرتبة هي الفناء في التوحيد وقالوا ان الله يحل في العارفين فان ارادوا بالاتحاد والحلول
ما ذكرناه فقد بان فساده وان ارادوا به غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق
نفيا او اثباتا فانه لا يمكن نفيه او اثباته الا بعد تصور ما هو المراد قال الرابع في انه لا يقوم الحوادث
اقول المبحث الرابع في قيام الحوادث به تعالى اعلم ان الصفة للشيء اما ان يكون متقررا في الموصوف
غير مقتضية لاضافته الى غيره كالسواد للجسم والشكل او الحس واما ان يكون متقررا في
الموصوف مقتضية لاضافته الى غيره وهذا القسم ينقسم الى ما لا يتغير بتغير المضاف اليه مثل
القدرة على تحريك جسم ما فانها صفة متقررة في الموصوف يلحقها اضافة الى امر كلي من تحريك الاجسام
لزوما اوليا ثانيا ويدخل في ذلك حجارة وشجر ودواب دخولا ثانيا فان تعلق الاضافات المعينة
بالقدرة على تحريك جسم ما ليس تعلقا بما يلزمه فانه لو لم يكن حجارة اصلا في الامكان ولم يقع اضافة
القدرة الى تحريكها ابدا ما ضر ذلك في كون القدرة على تحريك جسم ما فالقدرة لا يتغير بتغير احوال
المقدور عليه من الاشياء بل انما يتغير الاضافات الخارجية والسبب في ذلك ان القدرة متعلقة
بالاضافة الى امر كلي لزوما اوليا والى الجزئيات المندرجة تحت ذلك الكلي لزوما ثانيا وغير ذاتي بل
بسبب ذلك الكلي ولا يزول الكلي الذي يتعلق القدرة به لا يمكن ان يتغير فلهذا لا يتغير القدرة به واما
الجزئيات فقد يتغير وقد لا يتغير ما يتغير لا اضافة الحركة العرضية المتعلقة بها والى ما يتغير بتغير
المضاف اليه مثل العلم فانه صفة متقررة في العالم الموصوف به يلحقها اضافة الى المعلوم يتغير
بتغير المعلوم فان العلم بحدث بان زيدا ليس بموجود بحدث عند زيد يتغير العلم بان
زيدا موجود ويتغير بتغيره الاضافة والعلم المضاف معا فان العلم يتبع ما يحصل لا اضافة
حتى ان العلم المضاف الى معنى كلي لم يكف ذلك في ان يكون علما جزئيا بل يكون العلم يتبعه

واما الثاني فان المعقول منه قيام موجود بموجود على سبيل التبعية ولا يعقل في الواجب وحكي القول بها عن النصارى وجمع من المتصوفة فان ارادوا ما ذكرناه بان فساده وان ارادوا غيره فلا بد من تصوره اولا ليتأتى التصديق به اثباتا او نفيا

اعلم ان صفات الباري تنقسم الى اضافات لا وجود لها في الاعيان كتعلق العلم والقدرة والارادة ومنها متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية كنفس العلم والقدرة والارادة ومنها قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية

علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة وهيئة للنفس متخلفة لها اضافة متجددة مخصوصة غير العلم بالمعقد
وغير هيئة خصصها ليس مثل القدرة التي هي هيئة واحدة لها اضافات شتى واما ان لا يكون
متقررا في الموصوف بل مقتضية لاضافة الى غيره مثل كونك يمينا وشمالا فانه اضافة محضة
خلاف القدرة والعلم فانه هيئة متقررة في الموصوف يتبعها اضافة لازمة او لاحقة فالموصوف
بهما ذو هيئة مضافة لا ذو اضافة محضة اذا عرفت هذا فلنرجع الى ما في المتن فنقول صفات
الباري تعالى تنقسم الى اضافات لا وجود لها في العلم والقدرة والارادة فان مثل التعلقات
اضافات محضة لا وجود لها في الاعيان ومنها الاضافات متغيرة ومتبدلة والى امور حقيقية
كنفس العلم والقدرة والارادة وهي قديمة لا تتغير ولا تتبدل خلافا للكرامية فانهم جوزوا تغير
صفاته تعالى لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وذلك لان المقتضي لصفاته ذاته
وتغير الموجب دال على تغير موجبه فانه يمتنع ان يكون الموجب للشيء باقيا والشيء منتفيا الثاني ان
كل ما يتصف الباري تعالى به فهو صفة كمال لامتناع اتصافه بصفة النقص باتفاق العقلاء فلو
خلا عن صفة الكمال يكون ناقصا وهو ممتنع الثالث لو صح اتصافه بحادث لصح اتصافه به ازلا لانه
لو قبلت ذاته صفة محدثة لكان قبول تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة
وذلك لانه لو لم يكن قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته لكان قبول الذات تلك الصفة
المحدثة عارضا فيكون الذات قابلة لتلك القابلية فان انتهى الى قابلية لازمة فهو المطلوب وان لم ينته
الى قابلية لازمة لزم الدور او التسلسل وهما محالان فلا بد وان يكون قبول الذات تلك الصفة المحدثة
من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة واذا كان قبول الذات تلك الصفة المحدثة من لوازم ذاته او
منتهيا الى قابلية لازمة فلا ينفك تلك القابلية عن الذات فيصح اتصافه تعالى بالصفة المحدثة ازلا
وصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة على صحة وجود الصفة لان اتصاف الذات بالصفة نسبة
بين الذات والصفة والنسبة موقوفة على وجود المنتسبين فصحة اتصاف الذات بالصفة موقوفة
على صحة وجود الصفة وان صحة الموقوف موقوفة على صحة وجود الموقوف عليه فيصح وجود
الحادث في الازل وهو ممتنع لان الازل عبارة عن نفي الاولية والحدوث عبارة عن ثبوت الاولية
والجمع بينهما ممتنع لان كل ازلي لا يتصف بالحادث وينعكس بعكس النقيض الى ان كل ما هو
متصف بالحوادث لم يكن ازليا لكنه ازلي فلا يتصف بالحوادث وهو المطلوب والدليل تام بدون
العوض لعكس النقيض فانه اذا ثبت ان الازل لا يتصف بالحوادث ثبت ان الله تعالى لا يتصف بالحادث
لان الله تعالى ازلي وكل ازلي لا يتصف بالحادث فان الله تعالى لا يتصف بالحوادث قيل صحة اتصاف
الذات بالصفة غير صحة وجود الصفة في نفسها ولا يلزم من ثبوت احدهما ثبوت الاخرى فان
معنى صحة اتصاف الذات بالصفة ازلا ان هذه الصفة لو كانت في نفسها ممكنة لكانت الذات
قابلة لها وهذا لا يستدعي كون الصفة في نفسها صحيحة واجيب بانه لا نزاع في ان صحة الاتصاف

لنا وجوه الاول ان تغير صفاته يوجب انفعال ذاته وهو ممتنع الثاني كل ما يتصف به فهو صفة كمال وفاقا فلو خلا عنها كان ناقصا وهو ممتنع الثالث لو صح اتصافه بمحدث لصح اتصافه به ازلا ... من لوازم ذاته او منتهيا الى قابلية لازمة دفعا للتسلسل ... متوقفة على صحة وجود الصفة ... فيصح وجود الحادث ازلا ... ان كل ما يتصف بالحادث لا يكون ازليا

غير صحة وجود الصفة لكن صحة الاتصاف بها موقوفة على صحة وجود الصفة لان صحة الاتصاف
موقوفة على تحققها او تحققها موقوفة على صحة وجودها ولقائل ان يقول صحة الاتصاف بها غير موقوفة
على صحة وجودها فان صحة المقدور عن القادر لا يتوقف الا على صحة وجود مقدوره الا انه فان امتنع
وجود مقدوره لعائق او فوات شرط لم يضر ذلك في صحة الصدور منه قوله المقتضي للصفة
الحادثة ان كان ذاته او شيء من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح لان نسبة الذات الى
حدوث الحادث في ذلك الوقت وقبله على السواء او كما جاز حدوثه في ذلك الوقت جاز حدوثه
قبله فتخصيص ذلك الوقت ترجيح لاحد الجائزين بلا مرجح وان كان المقتضي للصفة الحادثة
وصفا اخر محدثا فننقل الكلام في مقتضي ذلك الوصف الحادث ويلزم التسلسل وان
كان المقتضي للصفة الحادثة شيئا غير ذاته تعالى وغير شيء من لوازمه وغير وصف اخر محدث لكان
الواجب مفتقرا في صفته الحادثة الى شيء منفصل وكل واحد من هذه الاقسام محال والنقض اعترض
على كل واحد من الوجوه الاربعة اما على الاول فان يقال انه تعالى لا يستغني عن غيره ولكن لا يلزم
من عدم استغنائه عن الغير ان لا يجوز تغير صفاته فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل
واحد منها مشروطة بانقراض الاخرى ولا يستغني عن غيره بل يستغني عن ذاته فان المقتضي لحدوث
صفة بعد انقراض الاخرى ذاته وامتناع الانفعال عن ذاته على هذا الوجه ممنوع واما على الثاني فان
يقال نعم لكن كل ما يصح اتصافه به فهو صفة كمال مسلم وقطع انه لو خلا عنها كان ناقصا فانه
انما يكون الخلو عنها نقصا اذا لم يكن للصفة الزائلة خلف واما اذا كان لها خلف فلا يلزم النقص
فانه يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مختصة بوقت وحال لتعلق
الارادة بها في ذلك الوقت والحال وخلف لما زال فيكون الكمال مطلقا او محفوظا في ضمن
تلك الصفات المتعاقبة لا بان كل واحد من تلك الصفات المتعاقبة يجب ان يكون صفة كمال
فعند زوال الصفة السابقة يلزم النقص بالخلو عن صفة الكمال لانا نقول يجوز ان يكون اتصافه بتلك
الصفة مشروطا بحضور ذلك الوقت الذي اختص بها فلا يلزم ان يكون خلو الذات عن
تلك الصفة عند انقضاء وقتها نقصا والحاصل ان كل واحد من الصفات المتعاقبة
انما هي كمال عند وقتها المختص بها ولا يكون كمالا عند انقضاء وقتها بل الكمال هو الصفة
التي بعدها وهو متصف بها واما على الثالث فان يقال الملازمة ممنوعة فانا لا نم انه لو صح اتصافه
بالحادث لصح اتصافه به ازلا فان امكان الاتصاف بالصفة الحادثة لما توقف على امكان
الصفة الحادثة لم يكن امكان الاتصاف بالصفة الحادثة قبل امكان الصفة الحادثة ضرورة
امتناع الموقوف قبل الموقوف عليه وامكان الصفة الحادثة ثم ممنوع ازلا لان امكانها
مشروط بانقضاء الصفة التي من قبلها او بوقت معين وحال معين لتعلق الارادة
بها في ذلك الوقت واما على الرابع فان يقال المقتضي للصفة الحادثة الفاعل المختار ولزوم

الرابع المقتضي للصفة الحادثة ان كان ذاته او شيئا من لوازم ذاته لزم ترجيح احد الجائزين بلا مرجح وان كان وصفا آخر محدثا لزم التسلسل وان كان شيئا غير ذلك كان الواجب مفتقرا في صفته الى المنفصل والكل محال ولقائل ان يقول انه لا يستغني عن غيره لكن لم لا يجوز ان يقتضي ذاته صفات متعاقبة كل واحد منها مشروطا بانقراض الاخرى او مختصة بوقت وحال لتعلق الارادة بها وخلف لما زال فيكون الكمال مطلقا وامكان الاتصاف بها يتوقف على امكانها فلم يكن قبل امكانها

ترجيح احد الجائزين بلا مرجح ممنوع لجواز كون تعلق ارادته تعالى بوقت معين مرجحا احتج الكرامية
على جواز قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى بوجهين الاول انه تعالى لم يكن فاعلا للعالم ضرورة كون العالم
محدثا ثم صار فاعلا له والفاعلية صفة ثبوتية فهذا يقتضي قيام هذه الصفة الحادثة بذاته تعالى
و الثاني ان الصفات القديمة يصح قيامها بذاته تعالى لمطلق كونها صفات او معان لا لكونها قديمة
فان القدم لكونه عدميا لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالغير لا مدخل له في صحة اتصاف الذات
بالصفات القديمة فان صحة الاتصاف امر ثبوتي والامر العدمي لا يكون جزءا من المقتضي للامر الوجودي
والحوادث تشارك الصفات القديمة في كونها صفات او معان فيصح قيام الصفات الحادثة بذاته تعالى
لمشاركتها للصفات القديمة فيما هو المقتضي لصحة القيام واجيب عن الاول بان التغير في الاضافة
والتعلق لا في الصفة لان كونه تعالى فاعلا للعالم اضافي وتعلق عرض للقدرة بعد ان لم يكن عارضا
وعن الثاني ان المصحح لقيام تلك الصفات القديمة حقائقها المخصوصة او لعل القدم شرط لصحة الاتصاف
والقدم وان كان عدميا يجوز ان يكون شرطا لان العدمي يجوز ان يكون شرطا او لعل الحدوث
مانع من صحة الاتصاف والحق انه لا يصح قيام الحوادث بذاته تعالى والمعتمد فيه الاستدلال بامتناع
التغير عليه لاستحالة انفعاله في ذاته تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخامس في
نفي الاعراض المحسوسة عنه اقول المبحث الخامس في نفي الاعراض المحسوسة عنه اجمع العقلاء على انه
سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح واللذات الحسية فان
هذه الامور تابعة للمزاج الذي هو كيفية حادثة عن تفاعل العناصر وهو تعالى منزه عن الجسمية
والتركيب قال الامام والمعتمد في انه غير موصوف بالالوان والطعوم والروائح الاجماع
والاصحاب قالوا اللون جنس تحته انواع وليس بعضها بالنسبة الى بعض صفة كمال او بالنسبة
الى بعض صفة نقص وايضا العاقلة لا يتوقف على تحقق شيء منها واذا كان لم يكن الحكم بثبوت
البعض اولى من الباقي فوجب ان لا يثبت شيء منها ثم قال ولقائل ان يقول يدعي انه ليس البعض
اولى من البعض في نفس الامر او في عقلك ومثل الاول لا بد فيه من الدلالة فلم لا يجوز
ان يكون ماهيته ذاته تستلزم لونا معينا من غير ان يعرف علته وكذا الاستلزام والثاني مسلم
لكن لا يلزم من عدم علمنا بذلك المعنى اما عدمه في نفسه فلا ولقائل ان يقول التمسك بالاجماع
في العقليات انما يكون عند الضرورة والمعتمد في هذا الموضع انه لا يجوز ان يكون محلا للاعراض
وامتناع انفعال ذاته وقال ايضا اتفق الكل على استحالة الالم اما اللذات العقلية فقد جوزها
الحكماء والباقون ينكرونها واحتجوا بان اللذة والالم من توابع اعتدال المزاج وهو في ذلك
العقل لاي الجسم وهو ضعيف لانه تعالى ثبت ان اعتدال المزاج يوجب اللذة لكن ان كانت
قديمة وهي داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجبا للملتذ به قبل ان اوجده

اجمع العقلاء على انه سبحانه وتعالى غير موصوف بشيء من الالوان والطعوم والروائح ولا باللذات الحسية فانها تابعة للمزاج واما اللذة العقلية فقد جوزها الحكماء

لان الداعي الى الحالة قبل ذلك موجود ولا مانع لكن الحالة الشيء قبل الحالة مح وان كانت حادثة كان
محل الحوادث وعن الحكماء قالوا ان كل من تصور في نفسه كمالا فرح به ومن تصور في نفسه نقصانا
تألم به ولا يشك ان كماله تعالى اعظم الكمالات وعلمه بكماله اجل العلوم فلا بعد ان يلتذ به وان يسمى ذلك
اعظم اللذات قال الامام والجواب انه بط باجماع الامة والحق ان اللذة والالم بانفعال
من توابع المزاج ولا شك في استحالتهما عليه تع واما قول الامام ان كانت اللذة قديمة وهي

وقالوا من تصور في نفسه كمالا فرح به ولا شك ان كماله اعظم الكمالات فلا بعد ان يلتذ به

داعية الى الفعل الملتذ به وجب ان يكون موجدا للملتذ به قبل ان اوجده لان الداعي الى الحالة
قبل ذلك موجود ولا مانع فانما يصح اذا كان الملتذ به من فعله وعلى تقدير ان يكون الملتذ به
من فعله انما يصح اذا كان داعي الايجاد متحدا مغايرا الداعي اللذة او كان داعي الايجاد ايضا
قديما لكنه غير كاف في الايجاد الا بعد وجود الملتذ به اما اذا كان داعي اللذة داعي الايجاد
بعينه لم يلزم الخلف المذكور والدلالة المذكورة لا تبطل الا لم اذ ليس له داع فلا يلزم
هذا الخلف والحكماء لا يقولون ان علمه بكماله يوجب اللذة فانه ليس بصحيح لاقتضائه
ان يكون علمه فاعلا لها وذاته قابلا لها وهم لا يقولون بل يقولون ان اللذة في حقه تع
هو نفس علمه بكماله وتقرير الفرح والالم اللذين موجبهما العلم بالكمال والنقصان في حقه تع
ليس ببعيد لانه منزه عن الانفعال والتمسك بالاجماع لا يمنع بعد في عدم اطلاق لفظ اللذة
والالم عليه لان كل صفة لا يعلم بها الاذن الشرعي لا يوصف تع به واما في المعنى الذي ادعاه
الحكماء فالاجماع غير حاصل ونفي الالم عنه تع لا يحتاج الى بيان لان الالم ادراك مناف
والمنافي له قال الفصل الثالث في التوحيد اقول طائفة من الفصل الثالث شرع في الفصل
في التوحيد احتج الحكماء على انه ليس واجب الوجود غيره امتاز عن الغير بالتعين ويلزم
التركيب فيكون ممكنا هف قيل وفيه ظ لان الامتياز بالتعين لا يوجب التركيب في الماهية
احتج بانه ادعى الحصر بان الامتياز بالتعين يوجب التركيب في الماهية بل ادعى التركيب وهو
كذلك لانه لو شاركه غيره في وجوب الوجود ووجوب الوجود نفس ذاته فلا بد وان يمتاز

احتج الحكماء بان وجوب الوجود نفس ذاته فلو شاركه غيره امتاز عنه بالتعين ولزم التركيب

بتعين زائد على نفس وجوب الوجود بالضرورة وح يكون الواجب الوجود المتعين
امرا مركبا من الوجود الذي هو نفس ذاته والتعين الذي هو زائد عليه ولا يجوز ان يكون علة
التعين [illegible] لانه ذاته ولا لم يحصل تثنيته فيكون تعينه لغير فيكون غيره لازم ذاته
فيكون ممكنا هف قال الامام في بيان التوحيد على طريقة الحكماء الوجوب بالذات لا يكون مشتركا
بين اثنين والا لكان مغايرا لما به يمتاز كل واحد منهما عن الاخر فيكون كل واحد منهما
مركبا مما به الاشتراك وما به الامتياز فان لم يكن بين الجزئين ملازمة كان اجتماعهما معلولا
منفصلا هف وان كان بينهما ملازمة فان استلزمت الهوية الوجوب كانت الوجوب معلولا

الغير هف وان كان الوجوب مستلزما للهوية فكل واجب هو هو فالشيء هو لم يكن واجبا
فيصل عليه هذا انما يصح لو كان الوجوب وصفا ثبوتيا وهو ممنوع ولئن كان امادا خلا في الماهية او
خارجا وكلاهما بط على ما مر ولانه لو كان ثبوتيا لكان مساويا في الثبوت لسائر الماهيات
ومخالفا لها في الخصوصية فوجوده غير ماهيته فاتصاف ماهيته بوجوده ان كان واجبا كان
الوجوب وجوبا اخر الى غير النهاية وان لم يكن واجبا كان ممكنا لذاته هف وايضا فهو سائل على كون
التعين وصفا ثبوتيا وهو مم وايضا فهو معارض بان واجب الوجود مساو للممكن في الموجودية
ومخالف له في الوجوب فوجوبه ووجوده متغايران فاما ان لا يكون بينهما ملازمة وهو مح
والا لصح انفكاك كل واحد منهما عن الاخر فيمكن انفكاك ذلك الوجود عن الوجوب فكلما كان
كذلك استحال ان يكون واجبا لذاته او يكون بينهما ملازمة وح يمتنع ان يكون كل واحد منهما مفتقرا
الى الاخر ضرورة امتناع الدور ويمتنع ان يكون الوجود مستلزما للوجوب والا فكل موجود واجب
هف ولا جواب عنه الا قولنا الوجود مقول على الواجب والممكن بالاشتراك اللفظي فقط واذا
كان كذلك فلم لا يجوز ان يكون الوجوب بالذات مقولا على الواجبين بالاشتراك اللفظي فقط
قال صاحب تلخيص المحصل ان لزم التركيب من تقدير كون الوجوب مشتركا بين اثنين كان
من الواجب ان يقتصر عليه الا انه ادعى ان كل مركب ممكن ثم قوله بعد ذلك فان استلزمت
الهوية الوجوب لكان الواجب معلول الغير هف فيه ظ لان الخلف لو كان الواجب
معلول الغير لا الوجوب اما اذا كانت هويته مستلزمة لوجوبه وكان وجوبه محتاجا
الى هويته لا يلزم كون الهوية معلولة للغير بل يلزم الهوية غير واجبة بانفرادها انما تكون
واجبة بصفة تقتضيها ذاتها ولو قال في الاول الوجوب صفة فهي غير واجبة بدون
الموصوف بها تكون معلولة للغير حصل مقصوده ولا اعتراض عليه بكون الوجوب غير ثبوتي
مط على مذهبه فانه يعتقد ان الوجوب المحمول عليه العلم فالوجود يكون محمولا عليه فقوله
ان لم يكن الوجوب واجبا لكان ممكنا فالواجب لذاته اولى ان يكون ممكنا اعاده لما مضى
وقد مر الكلام عليه والمعارضة بكون الواجب مساويا للممكن في الوجود فقد بينا اشتراكهما
في الوجود ليس بالتواطؤ والمهرب الذي هرب اليه اخيرا ان الوجوب بالذات مقول على الواجبين
بالاشتراك اللفظي لا ينجيه من هذه الحيرة فانه من غاية التحير لا بد من الى اي شيء يتأتى كلامه و
لا يتأتى بالسواد والرأم والانغلاصه من الحيرة وكان من الواجب ان يقول كما قال غيره من
الحكماء الواجب لذاته يستحيل ان يكون محمولا على اثنين لانه اما ان يكون ذاتيا لهما او عرضيا
لهما او ذاتيا لاحدهما عرضيا للاخر فان كان ذاتيا لهما فالخصوصية التي بها يمتاز كل واحد
من الاخر لا يكون داخلا في الوجوب الذي هو المعنى المشترك والا لا امتياز فهو خارج
مضاف الى المعنى المشترك فان كان كل واحد منهما ممكنا من حيث هو هو موجود الممتاز

عن الآخر وان كان في احدهما فهو ممكن وان كان عرضا لهما او لاحدهما فمعروضه في ذاته لا يكون واجبا لافتقاره الى الواجب لذاته وهو المعنى المشترك فقط لانا قد بينا ان المعنى المشترك لا يوجد في الخارج من حيث هو مشترك من غير مخصص يزيل اشتراكه فان قيل المخصص سلبي وكل واحد منهما مخصص بانه ليس الآخر قلنا سلب الغير لا يتحصل الا بعد حصول الغير وح يكون كل واحد منهما بعد حصول الغير فيكون ممكنا وفيه كفاية وجه آخر يدل على نفي الشريك اي الوجود الخاص المتصف بالوجوب الذاتي لا يكون مشتركا بين شيئين بل هو واحد حقيقي لانه لو كان مشتركا بين اثنين فان كان تمام حقيقتهما يكون الخصوصية التي تمتاز بها كل واحد منهما كان كل واحد منهما من حيث هو هو موجودا ممتازا عن الآخر ممكنا فلا يكون واحد منهما واجبا وايضا لا يكون خصوصية احدهما لازمة للحقيقة من حيث هي هي بالضرورة والا امتنع التعدد وانها بسبب ما له تلك الخصوصية في تلك الخصوصية الى غيره فلا يكون واجبا وايضا لو كانت تلك الخصوصية الذات من حيث هي لم توجد منها الا واحد ولكان متخصصا قبل تلك الخصوصية لان العلة يجب ان تتخصص وتتعين قبل المعلول فيكون لها خصوصية اخرى فيلزم الدور او التسلسل او افتقار احدهما في الخصوصية الى غيره فيلزم الامكان وان كان علة الخصوصية الغير يلزم الامكان وان كان داخلا في حقيقتهما يلزم ان يكون كل منهما مركبا مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو مح وان كان خارجا عنهما فان لم يكن عارضا لهما لم يكن منهما واجب الوجود وان كان عارضا لهما فكل عارض محتاج الى المعروض وكل محتاج ممكن فلا يكون الواجب واجبا هف وايضا يلزم ان يكون لكل منهما ماهية ووجود عارض لها فلم يكن واحد منهما واجبا لما عرفت ان الواجب لا يكون له وجود وماهية وجه آخر في بيان التوحيد على طريقة الحكماء مسبوق بتقرير مقدمتين احدهما ان الشيئين قد يختلفان بالاعتبار كالعاقل والمعقول وقد يختلفان بالاعيان والمختلفان بالاعتبار قد يتفقان في امر عارض كهذا الجوهر وهذا العرض في الوجود وقد يتفقان في مفهوم لهما كزيد وعمرو في الانسانية والمختلفان بالاعيان والمتفقان في امر مفهوم يشتملان بالضرورة على امرين احدهما ما يتفقان فيه احدهما ما يختلف به والثاني ما يتفق واجتماعهما يمتنع امتناع الانفكاك من احد الجانبين وهو اللزوم او مع جواز الانفكاك وهو العروض واللزوم لا يخلو اما ان يكون ما يتفقان لازما لما يختلفان به فيكون المختلفان لازم واحد وهذا غير منكر كالحيوان اللازم للناطق والاعجم واما ان يكون ما يختلفان به لازما لما يتفقان فيه فيكون الشيء الواحد يلزمه مختلفان متقابلان وهذا منكر فانه يمتنع ان يكون الحيوان ناطقا واعجم معا لاستحالة التقابل بين لازمي الشيء الواحد لاستلزامه التنافي بين اللازم والملزوم واما العروض فاما ان يكون ما يتفقان فيه عارضا عرض لما يختلفان به وهذا ايضا غير منكر كالانسانية

ای تعمار الله

وخارجا عن حقيقتهما مضافة لهما فاما كل واحد منهما ح

ح احدها

تابع

المعروضة لهذا وذاك عند اطلاق هذا الانسان وذاك الانسان عليهما فان الانسانية معروضة لعوارض معروضة لما اختلفا فيه من التشخص وثانيهما ان ماهية الشيء قد يجوز ان يكون سببا لصفة من صفاته كالاثنينية التي هي سبب لزوجيتها وان صفة الشيء قد يكون سببا لصفة اخرى له مثل الفصل للخاصة كالناطق للتعجب ومثل الخاصة للخاصة كالمتعجب للضاحكية ومثل العرض للعرض كالملون للمرئي ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهيته التي ليست هي الوجود او بسبب صفة اخرى لان السبب متقدم في الوجود ولا متقدم بالوجود قبل الوجود فان سائر الصفات انما توجد بسبب الماهية والماهية موجودة بسبب الوجود ولذلك جاز ان يكون الماهية سببا لسائر الصفات وان يكون بعضها سببا للبعض ولم يجز ان يكون شيء منهما سببا للوجود واذا عرفت ذلك فنقول قد ثبت ان واجب الوجود موجود وانه موجد للممكن الموجود وانه انما يكون موجدا للشيء اذا كان معينا لان الشيء غير المعين لا يوجد في الخارج وما لا يوجد في الخارج يمتنع ان يكون موجدا لغيره ثم واجب الوجود المتعين ان كان تعينه عين كونه واجب الوجود فلا واجب وجود غيره وهذا هو المطلوب وان لم يكن تعينه لذلك اي لاجل واجب الوجود اي لم يكن تعينه ذلك عين كونه واجب الوجود بل تعينه لامر آخر اي تعينه غير كونه واجب الوجود فهو معلول لانه ان كان واجب الوجود لازما لتعينه كان الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة غيره لان التعين اذا كان غير واجب الوجود يكون ماهية او صفة لماهية وعلى التقديرين يلزم من كون الوجود الواجب لازما لتعينه كون الوجود الواجب لازما لماهية غيره او لازما لصفة وهو مح لانه ح يلزم ان يكون الوجود بسبب ماهية غيره او بسبب صفة اخرى لها لان اللزوم بين الشيئين لا يتحقق الا اذا كان الملزوم او جزءه علة او معلولا مساويا للازم او لجزءه او كانا معلولي علة واحدة وعلى تقدير كون الوجود الواجب لازما للتعين يمتنع ان يكون علة للتعين لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه وعلى التقديرين الآخرين وهو ان يكون الملزوم علة للازم او جزء من علته او يكون الملزوم واللازم معلولي علة واحدة يلزم ان يكون واجب الوجود معلولا وهو مح وان كان واجب الوجود عارضا للتعين فهو اولى بان يكون معلولا ايضا لان العارض للشيء مفتقر الى ذلك الشيء والمفتقر الى الغير معلول ولانه اذا كان واجب الوجود عارضا للتعين لا يكون علة للتعين والا كان لازما له فيكون تعينه لغيره فيضاعف الافتقار فيكون اولى بان يكون معلولا وان كان التعين لازما لواجب الوجود فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون واجب الوجود علة لتعينه لان العلة يجب ان تتعين قبل المعلول ويمتنع ان يتعين الوجود الواجب قبل تعينه فيكون واجب الوجود المتعين

يحقق

التعين

معلولا وان كان التعين عارضا للوجود الواجب فهو معلول ايضا لانه لا يجوز ان يكون الوجود
الواجب علة للتعين والا لزم تقدمه على تعينه بالتعين ضرورة وجوب تقدم العلة على المعلول
بالتعين ولا ان يكون التعين علة لعروضه والا لكان لا زما له لا عارضا فتعين ان يكون واجب
الوجود المتعين معلولا للغير ثم التعين لا يمكن ان يكون عارضا للوجود الواجب من حيث هو
طبيعة عامة فاذا يكون عارضا له من حيث هو طبيعة غير عامة وح اما ان يخصص تلك الطبيعة
المعروضة للتعين لعين ذلك التعين العارض لها اي يكون بسبب تعين اخر خصصها اولا ثم عرض
لها التعين بعد تخصصها فان كان الاول فتلك العلة علة لخصوصيته مالا انه بحسب وجوده وهذا ح
وان كان الثاني فالكلام في التعين السابق كالكلام في التعين المعلول وهلم جرا فتبطل الاقسام الاربعة
الحاصلة من كون تعين واجب الوجود عين كونه واجب الوجود تعين كونه تعين واجب
الوجود علة كونه واجب الوجود فيكون واجب الوجود واحدا وهو المطلوب واحتج المتكلمون
على ان الاله واحد بوجه آ انه لو فرض الهين لاستوت الممكنات بالنسبة اليهما اي يكون جميع
الممكنات مقدورة بالنسبة الى كل واحد منهما لان علة المقدورية الامكان فان الامتناع والوجوب
يحيلان المقدورية والامكان وصف مشترك بين جميع الممكنات فيكون جميع الممكنات
مقدورا لكل منهما فيكون كل منهما قادرا على جميع الممكنات فلا يوجد شيء من الممكنات لانه
ان وجد شيء من الممكنات فاما ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه او واحد منهما موثرا فيه دون الاخر
فيلزم الترجيح بلا مرجح اما على تقدير ان لا يكون الموثر احدهما فقط فلانه لما كان ذلك الممكن
الواقع نسبته على كل منهما على السواء فوقوعه باحدهما دون الاخر يكون ترجيحا بلا مرجح
فثبت انه لو وجد شيء من الممكنات على تقدير ان لا يكون واحد منهما موثرا فيه او يكون احدهما
موثرا فيه دون الاخر لزم الترجيح بلا مرجح واللازم باطل لاستحالة الترجيح بلا مرجح فلا يوجد
شيء من الممكنات وان كان كل واحد منهما موثرا فيه يلزم اجتماع موثرين مستقلين على اثر
واحد بالشخص فلا يوجد شيء منها فثبت انه لو فرض الهان لا يوجد شيء من الممكنات واللازم باطل
فالملزوم مثله فالاله واحد وهو المطلوب ب لو فرضنا الهين فان اراد احدهما حركة جسم
فان امكن للاخر ارادة سكونه فلنفرض ذلك فانه ممكن لا يلزم من فرض وقوعه مح والا لكان
ممتنعا لا ممكنا وح اما ان يحصل مرادهما فيكون الجسم الواحد متحركا ساكنا وهو مح او
لا يحصل مراد كل واحد منهما فيكون الجسم لا متحركا ولا ساكنا وهو مح او يحصل مراد
احدهما دون الاخر فيلزم عجز الاخر فيعجزه ان كان ازليا يكون محالا لان العجز ان كان
ممتنعا في حق الواجب وعلى تقدير وجود المخلوق لا زلي مح فالعجز عنه ازلا مح وان كان حادثا فهو مح لان
مبدأ ما تعلق لو كان قادرا في الازل ثم زال قدرته وذلك يستدعي زوال القدم وهو مح

وان لم

وان لم يمكن للاخر ارادة سكونه فيكون المانع ارادة الاخر فيلزم عجزه والعاجز لا يكون الها
لما ذكرنا ولانه اذا كان كل واحد منهما قادرا على جميع المقدورات والقادر يصح منه فعل
مقدوره فيصح من هذا فعل الحركة لو لا الاخر ومن الاخر فعل السكون لو لا هذا فلم لا يقصد
احدهما الى الفعل لاستعداد على الاخر القصد الى ضده لكن ليس تقدم احدهما على الاخر اولى
من العكس فاذا استحال ان يصير قصد احدهما مانعا للاخر من القصد ويجوز التمسك في اثبات
التوحيد بالدلائل النقلية لان صحة الدلائل النقلية غير موقوفة على ان الاله واحد قال
الباب الثاني في صفاته اقول لما فرغ من الباب الاول شرع في الباب الثاني في صفاته اي الثبوتية وذكر
فيه فصلين الاول في الصفات التي يتوقف عليها افعاله والثاني في ساير الصفات الفصل الاول وفيه
اربعة مباحث آ في القدرة ب في انه هو عالم قادر ج في الحيوة د في الارادة المبحث الاول في القدرة
ذهب جميع المسلمين الى ان تاثيره تعالى في ايجاد العالم بالقدرة والاختيار على معنى انه يصح
منه فعل العالم وتركه وذهب الفلاسفة الى ان تاثيره في ايجاد العالم بالايجاب على معنى ان
العالم لازم لذاته كتاثير الشمس بالاضاءة فانه لازم لذاتها واثبات القادرية مبني على
حدوث العالم وابطال حوادث لا اول لها والقادر هو الذي يصح ان يصدر منه الفعل
وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة واما مرجح احد الطرفين على الاخر باضافة
وجود الارادة اوعدمها الى القدرة والفلاسفة لا ينكرون ذلك انما الخلاف في ان الفعل
مع القدرة والارادة هل يمكن مقارنة حصوله معهما او لا يمكن بل انما يحصل بعد ذلك والفلاسفة
ذهبوا الى انه يمكن بل يجب حصوله مع اجتماعهما ولقولهم بان له العلم والقدرة كون الارادة
علما خاصا حكموا بقدم العالم والمتكلمون ذهبوا الى امتناع حصول الفعل معهما بل قالوا
الفعل انما يحصل بعد اجتماعهما ولذلك قالوا بوجوب الحدوث لان الداعي الذي هو الارادة
جازمة لا يدعوا الا الى المعدوم والعلم به بديهي والحجة على انه تعالى قادر بان وجود العالم
بعد عدمه ينافي كون تاثيره في العالم بالايجاب والا وان ثبت لما ثبت ان العالم حادث فاسبق
الثاني بيان المنافاة انه لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تاثيره في وجود العالم على شرط
حادث لزم قدم العالم سواء توقف وجوده على شرط قديم او لم يتوقف على شرط
اصلا ضرورة امتناع تخلف الاثر عن الموثر التام وان توقف تاثيره في وجود العالم على شرط
حادث فاما ان يتوقف على وجود شرط حادث او على ارتفاعه فان توقف تاثيره في وجود العالم
على وجود شرط حادث فينقل الكلام ويلزم اجتماع حوادث متسلسلة لا نهاية لها وهو مح و
ان توقف تاثيره في وجود العالم على ارتفاع شرط حادث فيلزم حوادث متعاقبة متسلسلة
لا الى اول وهو مح ايضا لان جملة ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان اذا

اطبق بما مضى من الحوادث الى يومنا فان لم يكن في الثاني اي فيما مضى الى يومنا ما لا يكون من
الحوادث بازائه في الاول لكان جميع ما حدث من الحوادث المتعاقبة الى زمان الطوفان شيء
من الحوادث تساوي الزائد اي الثاني الناقص اي الاول فان الثاني زائد على الاول باعداد
ما مضى من الطوفان الى يومنا فيكون الكل مساويا بالجزء وهو ممتنع وان كان في الثاني
ما لا يكون بازائه في الاول شيء انقطع الاول فيلزم تناهيه والثاني زائد على الاول باعداد متناه
فيكون الثاني ايضا متناهيا لان الزائد على المتناهي بعدد متناه متناه فان قيل لم لا يجوز ان العالم
لو كان موجبا بالذات ولم يتوقف تأثيره على شرط حادث لزم قدم العالم قوله لامتناع تخلف
الاثر عن المؤثر التام قلنا لا نم فان تخلف الاثر عن المؤثر انما يمتنع اذا كان الاثر ممكنا وهو ممنوع
فان وجود العالم في الازل ممتنع لما بينا انه لو وجد العالم في الازل لكان اما متحركا او ساكنا
وكل منهما ممتنع وجوده في الازل فيتخلف عن المؤثر لامتناع وجوده ازلا فان صدور الاثر
عن المؤثر كما يتوقف على وجود المؤثر يتوقف على امكان الاثر اجيب بانا لا نم ان وجود العالم في الازل
ممتنع فان وجوده ساكنا في الازل من الموجب لم يكن ممتنعا بل وقوع العالم بالقدرة والاختيار
في الازل ممتنع سلمنا امتناع وجود العالم في الازل لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده فانه
لو وجد قبل ان وجد بمقدار يوم لم يصر ذلك ازليا وكذا يجب ان يوجد قبل ان يوجد لو وجد
المؤثر التام وانتفاء المانع فيلزم انه اذا كان الباري موجبا وتوقف تأثيره على انتفاء
وجود الحادث يكون محالا قوله لانه يلزم منه حوادث متعاقبة لا الى اول قلنا مسلم لزومها لكنه
وهو ممنوع قوله لان جملة ما حدث الى قوله متناه قلنا ان هذا الدليل انما يتم ان لو كان
الجملتان موصوفتان بالزيادة والنقصان وهو ممنوع فان الجملتين غير موجودتين لان
الجملتان لو وجدتا على سبيل التعاقب والتعضي فلا توصفان بالزيادة والنقصان اذ الزيادة
والنقصان من اوصاف الموجودات لا المعدومات وهو مفيض قوله لم الجملتان غير موجودتين
فلا توصفان بالزيادة والنقصان بالزمان فان اجزاءه غير مجتمعة في الوجود لكونه غير
قار الذات مع انه موصوف بالزيادة والنقصان اذ يصح ان يقال زمان دورة تامة لفلك زحل
ازيد من زمان دورة تامة لفلك المشتري وزمان دورة تامة لفلك القمر انقص من زمان
دورة تامة لفلك الشمس والقائل ان يقول بيان امتناع حوادث متعاقبة لا الى اول
موقوف على تطبيق الجملتين وهو لا يتم لان الجملتين لا توصفان بالزيادة والنقصان بل لان
الجملة من حيث هي غير موجودة فان الموجود ابدا جزء من اجزائها فلا يتصور التطبيق
في اجزائها اصلا قوله ما ذكرتم من الحجة لا يقتضي الا ان يكون المؤثر في العالم هو القادر ولم
يقتض ان يكون واجب الوجود هو القادر لم لا يجوز ان يكون موجد العالم وسطا

تكون متناهيا

قيل تخلف عنه العالم لامتناع وجوده ازلا

قلنا وجوده ساكنا من الموجب لم يكن ممتنعا

سلمنا لكن كان من الممكن ان يتقدم وجوده

قيل الجملتان غير موجودتين فلا توصفان بالزيادة والنقصان وينتقض بالزمان

مسئلة

مسئلة الثاني ان يكون الواجب لذاته مقتضيا على الايجاب موجودا قديما ليس بجسم ولا
جسماني فاعلا مختارا وذلك العاقل المختار هو الله اوجد العالم بالقدرة والاختيار
قلنا ان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر الى مؤثر محدث
لان تأثير المؤثر بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين ان يكون
تأثير المؤثر فيه اما حال الحدوث او حال القدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر واذا
كان الوسط حادثا لا يمكن ان يكون اثر الموجب القديم الا بتوسط حوادث متعاقبة لا الى
اول وهو ممتنع ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون تأثير الموجب وكذا الوسط حال
الوجود قوله لاستحالة ايجاد الموجود قلنا لا نم انه يلزم ايجاد الموجود وانما يلزم ذلك لو
كان تأثيره حال الوجود في الاثر الموجود وليس كذلك بل تأثير المؤثر حال الوجود
في الاثر لا من حيث هو موجود بل في الماهية من حيث هي ان يوجدها فان قيل فعلى هذا
يلزم الواسطة بين الوجود والعدم وهو محال اجيب بانه ليس للماهية حال غير حال الوجود
والعدم حتى يلزم الواسطة لكن الماهية من حيث هي غير الماهية من حيث هي موجودة
او معدومة وان كانت لا تخلو عن احدهما وتأثيره حال الوجود في الماهية من حيث هي
بان تجعلها موجودة لا ان تجعل وجودها فان قيل اذا كان الماهية لا تخلو عن الوجود
والعدم فتأثير المؤثر لا يخلو عن احدى الحالتين فيلزم المحذور واجيب بان المراد بحال
الوجود زمان وجود الاثر او آن وجوده ولا محذور في ان يؤثر المؤثر في الاثر زمان
وجود الاثر او آن وجوده لان الاثر لا يتأخر عن المؤثر بالزمان بل يقارنه في الزمان
معا لكن الاثر بالذات متأخر عن المؤثر فتأثير المؤثر في الاثر الذي هو بالذات متأخر عن المؤثر
وبالزمان معه فلم يحصل للاثر حالة غير حال الوجود والعدم ولا يلزم من تأثير المؤثر فيه
حال الوجود ايجاد الموجود لان الوجود وان كان مع المؤثر بالزمان فهو بالذات متأخر
وايضا التسلسل في حوادث متعاقبة متسلسلة لا الى اول غير ممتنع في احتج المخالف
بوجوه اول احتج المخالف اي القائل بان الواجب موجب بالذات لا فاعل بوجوه
اربعة آ ان المؤثر في وجود الشيء ان استجمع جميع ما لا بد منه في المؤثرية من الشرائط
وجودا كان او عدما وجب الاثر لانه لو لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط
لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة
انه اذا لم يجب الاثر مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط يكون ممكنا اذ لا وجه للامتناع
مع وجود المؤثر المستجمع للشرائط واذا كان ممكنا يكون فعله تارة وتركه اخرى
ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع المؤثر للشرائط المعتبرة في المؤثرية امتنع منه

قلنا لا نم ان كل ما سوى الواجب ممكن وكل ممكن مفتقر الى مؤثر وكل مفتقر محدث لان تأثير المؤثر فيه بالايجاد لا يجوز ان يكون حال البقاء لاستحالة ايجاد الموجود فتعين اما حال الحدوث او حال العدم وعلى التقديرين يلزم حدوث الاثر

لان وان المؤثر ان استجمع الشرائط وجب الاثر والا لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وان لم يستجمع امتنع

وجود الاثر لامتناع المشروط عند عدم الشرط واجيب اولا بان المؤثر المستجمع للشرائط المعتبرة في المؤثرية لا يجب ان يكون بل يكون تارة مصدرا للاثر وتارة لا يكون من غير تغير حال النسبة في الحالين ولا يمتنع الترك حينئذ قوله لكان فعله تارة وتركه اخرى ترجيحا بلا مرجح وهو محال قلنا لا نسلم استحالة ذلك فان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر من غير مرجح احدهما على الاخر كما ان الجائع يتناول احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه من غير ترجيح احدهما على الاخر وكذلك الهارب من السبع او العطش يسلك احد السبيلين المتساويين بلا مرجح فوله سا ولبس ذلك اشاره الى جواب اعتراض تقريره الاعتراض ان تجويز احد الامرين المتساويين بلا مرجح يفضي الى ترجح حدوث الحادث بلا سبب فينسد باب اثبات الصانع تقرير الجواب ان ترجيح القادر احد المقدوريه المتساويين بلا مرجح ليس مثل حدوث الحادث بلا سبب فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما فانا نعلم ببديهة العقل امتناع حدوث الحادث بلا سبب بخلاف ترجيح القادر احد مقدوريه المتساويين بلا مرجح فان بديهة العقل شاهدة بجواز ذلك وقد يحقق وقوعه والحق ان ترجيح احد الامرين المتساويين بلا مرجح محال سواء كان في حدوث الحادث او في احد مقدوري القادر وتخصيص احدهما بالجواز والاخر بالامتناع ترجيح بلا مرجح والمختار هو الذي يكون فعله بسبب الارادة به ودواعيه والداعي يكفي في الترجيح والجائع والهارب لم يختر كل واحد منهما احد المتساويين بل غايته ان المرجح غير معلوم وعدم العلم لا يقتضي عدم الوقوع واجيب ثانيا بان المؤثر استجمع شرائط المكنة فلا يمنع الفعل عنه ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة به فلا يلزم ترجيح احد المتساويين بلا مرجح فانه لما تعلق الارادة به حدث على سبيل الوجوب والوجوب بالقدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة والارادة لا ينافي تمكنه من الفعل والترك واستواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها لان وجوب الفعل باعتبار القدرة والداعي وتمكنه من الفعل والترك بالنسبة الى القدرة وحدها والثاني ان اقتدار القادر نسبة بين القادر والمقدور فيجب ان يتميز المقدور عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان المقدور يجب ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا تعلق القدرة بالمقدور موقوف على ثبوته في نفسه وثبوت المقدور موقوف على القدرة عليه فيلزم الدور ونقض هذا الدليل بالايجاب فانه لو كان هذا الدليل صحيحا يلزم ان

لا يكون المؤثر موجبا لان ايجاب المؤثر للاثر نسبة بين الموجب والاثر فيجب ان يتميز الاثر عن غيره لانه اذا لم يتميز المنسوب عن غيره استحال اختصاصه بتلك النسبة دون غيره فثبت ان الاثر يجب ان يتميز عن غيره وكل متميز ثابت فاذا الايجاب موقوف على ثبوت الاثر في نفسه وثبوت الاثر في نفسه موقوف على الايجاب فيلزم الدور ثم اجيب عنه بان تميز المقدور عن غيره انما هو في علم القادر لا في الخارج وكل متميز ثابت في العلم لا في الخارج وثبوته في العلم غير موقوف على القدرة عليه بل ثبوته في الخارج موقوف على القدرة عليه فلا يلزم الدور الثالث المقدور لا يخلو عن وجود او عدم فلو كان المؤثر قادرا لتمكن بالضرورة حال حصول احد الطرفين ضرورة امتناع الخلو عن الوجود والعدم واللازم باطل لان الحاصل من الطرفين سواء كان وجودا او عدما واجب واذا كان الحاصل من الطرفين واجبا كان الطرف المقابل للحاصل ممتنعا فلا يكون المكنة حال حصول احد الطرفين متحققة لاستحالة المكنة من الواجب والممتنع واجيب بان ما ذكرتم يقتضي نفي المكنة حال حصول احد الطرفين ونحن لا نقول بالمكنة من الطرفين حال حصول احدهما بل نقول المكنة حاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال او نقول المكنة حاصلة في الحال بالنظر الى ذات المقدور مع عدم الالتفات الى ما هو عليه من وجود وعدم فان المقدور من حيث ذاته من غير التفات الى ما هو عليه من وجود او عدم ممكن والمكنة حاصلة بالنسبة الى الممكن ومع ما عليه من الوجود والعدم واجب او ممتنع والمكنة غير حاصلة بالنسبة الى المقدور من حيث هو موجود او معدوم فانه من حيث هو موجود او معدوم واجب او ممتنع وكل منهما غير مقدور لاستحالة التمكن من الواجب والممتنع فان القادر متمكن من ايجاد ذات المقدور لان ايجاد ذات المقدور الموجود او المعدوم قيل يبطل الاول المكنة الحاصلة في الحال من الايجاد في الاستقبال محال لان الحصول في الاستقبال محال لان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال وحصول الاستقبال في الحال محال فالحصول في الاستقبال محال لان امتناع الشرط يستلزم امتناع المشروط فلا يكون الحصول في الاستقبال مقدورا والجواب انا لا نسلم ان شرط الحصول في الاستقبال حصول الاستقبال في الحال بل شرط الحصول في الاستقبال حصول المكنة في الحال من الايجاد في الاستقبال واجتماع المكنة في الحال من الفعل في الاستقبال مع عدم وقوع الفعل في الحال ممكن في الحال فان حصول المكنة في الحال مع حصول الفعل في الاستقبال ممكن الاجتماع ومع حصول الفعل في الحال ممتنع

واجيب بان القادر يرجح احد مقدوريه على الاخر كما ان الجائع يتناول احد الرغيفين المتماثلين من كل الوجوه والهارب من السبع يسلك احد السبيلين بلا مرجح والنزع ذكر لحدوث الحادث بلا سبب اصلا فان البديهة شاهدة بالفرق بينهما

٢

وبان المؤثر استجمع شرائط المكنة ووجود الفعل موقوف على تعلق الارادة

الثاني اقتدار القادر نسبة موقوفة على تميز المقدور في نفسه الموقوف على ثبوته فيلزم الدور ونقض بالايجاب

ثم اجيب بان التميز في علم القادر لا في الخارج

٢

الثالث المقدور لا يخرج عن وجود او عدم والحاصل واجب والمقابل ممتنع فانتفت المكنة واجيب بان المكنة حاصلة في الحال لا للايجاد في الاستقبال او حاصلة في الحال بالنظر الى ذاته مع عدم الالتفات الى ما هو عليه

الامتناع والمعترض جمع بين الحصولين حصول الملكة وحصول الفعل في الحال فلزم المحال
الرابع لو كان الموثر قادرا لكان الفعل والترك مقدورين له لان القادر يجب ان يكون
متمكنا من الفعل والترك واللازم باطل لان الترك غير مقدور لان الترك نفي محض
وعدم مستمر والنفي المحض والعدم المستمر لا يكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر
هو الذي يصح منه ان يفعل ويصح منه ان لا يفعل لا ان يفعل الترك فان انتفاء الفعل غير فعل الضد
اي غير فعل الترك [illegible] فرع اقول لما ذكر انه تعالى قادر فرع عليه انه
قادر على الممكنات فذهب اصحابنا انه تعالى قادر على كل الممكنات خلافا للفرق
سنبين المعظم الى تفصيل مذاهبهم لنا ان الموجب للقدرة ذاته ونسبته الى كل
الممكنات على السواء اذ لو اختصت قادريته بالبعض دون البعض افتقر ذاته في كونه
قادرا على البعض دون البعض الى مخصص وهو محال والمصحح للمقدورية هو الامكان
المشترك بين جميع الممكنات لان ما عدا الامكان منحصر في الوجوب والامتناع
وهما يحيلان المقدورية فيه لقايل ان يقول عرفت بالبديهة ان المخصص محال ام
بالدليل فان قلت بالبديهة فقد كابرت وان قلت بالدليل فاين الدليل غايته
ما في الباب ان يقول نحن ما نعرف جواز ثبوت المخصص وامتناعه والحق ان يقال
انتهاء كل الممكنات الموجودة اليه دليل على انه قادر على الكل قالت الفلاسفة انه تعالى
واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه حجة وجوابا والقايل ان يقول لهم
على وجه الالزام انه تعالى هو الوجود الخاص المعروض للوجود المطلق عندكم فعنه
حيثيتان يجوز ان يصدر عنه الكثير واحدا باعتبار الوجود المطلق واخر باعتبار الامر
الاعتباري لا يكون موثرا الا انا نقول الامر الاعتباري وان لم يجز ان يكون موثرا لكنه
جاز ان يكون شرطا لتاثير الموثر كما ذكرتم في الصادر الاول فانكم جوزتم ان يكون
الامكان والوجوب الغير اللذان هما من الامور الاعتبارية شرطا لتاثير الموثر وباعتبارهما
يصدر من الواحد الكثير وقالت المنجمون مدبر هذا العالم اي عالم العنصريات
وهو ما تحت فلك القمر هو الافلاك والكواكب واوضاعها لما شاهدوا من ان تغيرات
احوال هذا العالم مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واوضاعها واجيب بان
غاية ما ذكرتم ان تغيرات احوال هذا العالم مرتبة على تغيرات احوال الكواكب واوضاعها
وهو الدوران والدوران لا يقطع بعلية المدار للدائر لتخلف العلية عن الدوران في المتضايفين
فان كلا من المتضايفين مرتب على الاخر وجودا وعدما فيكون الدوران ثابتا بينهما مع ان احدهما
ليس بعلة للاخر ولكن الدوران ثابت من جزء العلة وشرطها ولازمها ومن
المعلول والمشروط والملزوم اذا كان جزء العلة وشرطها ولازمها مساويه

الرابع الترك نفي محض وعدم مستمر فلا يكون مقدورا وفعلا واجيب بان القادر هو الذي يصح ان يفعل وان لا يفعل لا ان يفعل الترك

انه تعالى قادر على كل الممكنات اذ الموجب للقدرة ذاته ونسبتها الى الكل على السواء والمصحح للمقدورية هو الامكان المشترك بين الجميع

وقالت الفلاسفة انه واحد لا يصدر عنه الا الواحد وقد سبق القول عليه

وقالت المنجمون مدبر هذا العالم هو الافلاك والكواكب لما شاهدوا من ان تغيرات الاحوال مرتبطة بتغيرات احوال الكواكب واجيب بان الدوران لا يقطع بالعلية لتخلفها عنه في المتضايفين و جزء العلة وشرطها ولازمها

في الوجود للمشروط والملزوم مع ان جزء العلة وشرطها ولازمها ليست بعلة وقالت الثنوية
والمجوس انه تعالى لا يقدر على الشر والا لكان شريرا وقال الامام لان فاعل الخيرات خير وفاعل الشر
شرير والفاعل الواحد يستحيل ان يكون خيرا وشريرا وقال صاحب التلخيص يقولون فاعل الخير
يزدان وفاعل الشر اهرمن ويعنون بهما ملكا وشيطانا والله تعالى منزه عن الخير والشر والمانوية
يقولون ان فاعلهما النور والظلمة والنصارى يذهبون الى مثل ذلك والجميع يقولون ان الخير
هو الذي يكون جميع افعاله خيرا والشرير الذي يكون جميع افعاله شرا ومحال ان يكون فاعل
وافعاله كلها خير وشر معا وقال الامام الجواب ان عنيتم بالخير والشرير موجد الخير والشر
فلم قلتم ان الفاعل الواحد يستحيل ان يكون فاعلا لهما وان عنيتم به غيره فبينوا قال صاحب التلخيص
لم يتعرض الامام لابطال ذلك بل جوز ان يكون فاعلهما واحدا وجوابهم ان الخير والشر
لا يكون لذاتيهما خيرا وشرا بل بالاضافة الى غيرهما واذا امكن ان يكون شيء واحد بالقياس
الى واحد خيرا وبالقياس الى واحد شرا امكن ان يكون فاعل ذلك الشيء واحدا وهو متعين
حول الصف والدم وقال النظام انه تعالى لا يقدر على خلق القبيح لان فعل القبيح قبيح والمحال
غير مقدور واما ان فعل القبيح قبيح فلانه يدل على جهل الفاعل او حاجته وهما محالان على الله تعالى
والمودي الى المحال محال واما ان المحال غير مقدور فلان المقدور هو الذي يصح ايجاده وذلك
يستدعي صحة الوجود والممتنع ليس له صحة الوجود وجوابه انه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى ولو سلم
ان القبيح قبيح مطلقا ولكن المانع من فعله مخلوق لا ينافي القدرة زائله لان القبيح حينئذ يكون محالا
لغيره والمحال لغيره ممكن لذاته والممكن لذاته مقدور وكونه مقدورا لا ينافي كونه محالا لغيره
وقال البلخي انه تعالى لا يقدر على مثل فعل العبد اي مقدوره لان مقدور العبد اما طاعة او
سفه او عبث وذلك على الله تعالى محال واجيب بان الفعل في نفسه حركة او سكون وكونه طاعة او سفها
او عبثا اعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد فانها تعرض للفعل من حيث انه صادر عن العبد
والله تعالى قادر على مثل ذلك وقال ابو علي وابنه ابو هاشم ان الله قادر على مثل مقدور العبد
وليس بقادر على نفس مقدور العبد لان المقدور من شانه ان يوجد عند توفر الدواعي
القادر وان يبقى على العدم عند توفر صوارفه فلو كان نفس مقدور العبد مقدورا لله تعالى
فلو اراد الله مقدور العبد لزم وقوعه لتحقق الداعي ولزم لا وقوعه لتحقق الصارف
واجيب بان المكروه لا يقع عند وجود الصارف اذا لم يتعلق به ارادة اخرى يستقل
والصواب انه يمكن كون المقدور مشتركا اذا اختلف عن ضام يكفي الى احدهما ما بعد الاضافة
الى احدهما امتنع الاشتراك فيه من حيث تلك الاضافة والمقدور من المضاف يمكن اضافته
الى كل واحد منهما على سبيل البدل وهو المراد من كون مقدور واحد منهما مقدورا للاخر

وقالت الثنوية انه لا يقدر على الشر والا لكان شريرا والتزم

وقال النظام انه لا يقدر على القبيح لانه يدل على الجهل او الحاجة وجوابه انه لا قبح بالنسبة اليه وان سلم فالمانع حاصل لا الى القدرة زائله

وقال البلخي انه لا يقدر على مثل فعل العبد لانه طاعة او سفه او عبث واجيب بان منشا الاعتبارات تعرض للفعل بالنسبة الى العبد وقال ابو علي وابنه انه لا يقدر على نفس مقدور العبد والا لو اراده وكرهه العبد لزم وقوعه ولا وقوعه للداعي والصارف واجيب بان المكروه لا يقع اذا لم يتعلق به ارادة اخرى

قال الثاني واما انه عالم اقول المطلب الثاني ان الله سبحانه وتعالى عالم ويدل عليه وجوه اربعة آ انه فاعل
مختار لما مر وكل فاعل مختار يمتنع ان يوجه قصده الى ما ليس بمعلوم لان الفاعل المختار انما يفعل
بحسب القصد فيمتنع ان يوجه قصده الى ما ليس بمعلوم فالله تعالى يمتنع ان يوجه قصده الى ما ليس بمعلوم
فيكون مقدوره معلوما فيكون عالما ب ان افعاله تعالى محكمة متقنة لان من تامل احوال المخلوقات
وتفكر وتشريح الاعضاء ومنافعها وفي هيئة الافلاك وحركاتها واوضاعها علم بالضرورة حكمة
مبدعها وما يرى من عجائب افعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى والهامه لها اشار الى جواب دخل
تقرير الدخل ان احكام الفعل اي كونه ذا ترتيب لطيف وتاليف عجيب لا يدل على حكمة موجدها
فان الحيوانات منها ما يرى من عجائب افعالها وترتيبها اللطيف وتاليفها الغريب كفعل
النحل من بناء البيوت المسدسة مع كثرة ما فيها من الاحكام والاتقان مع انها ليست بحكيمة
تقرير الجواب ان ما يرى من عجائب احوال الحيوانات فهو باقدار الله تعالى اياها على تلك الافعال والهامه
لتلك الحيوانات بان تفعل تلك الافعال قال الله تعالى واوحى ربك الى النحل ان اتخذي من الجبال
بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون وكل من كان افعاله محكمة متقنة فهو عالم فان امثال ذلك لا يصدر
عمن لا علم له ولا ينكر وقوع الفعل المحكم المتقن ممن هو جاهل ج ان ذاته هوية مجردة عن المادة
ولواحقها حاضرة له فيكون عالما بذاته لان العلم حضور الماهية المجردة عن المادة ولواحقها
عند المجرد و د انه تعالى مبدأ لجميع الموجودات لانه فاعل لكل الممكنات موجد لها والعالم بالمبدأ
عالم بذي المبدأ لان من علم ذاته علما تاما علم لوازمه التي هي بلا وسط ومن جملتها انه مبدأ لغيره
فيعلم كونه مبدأ لغيره فمن علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بالغير الذي هو ذو
المبدأ فيكون عالما بجميع الموجودات من حيث وقوعها في سلسلة المسببية النازلة من عنده
اما طولا كسلسلة المسببية المترتبة المنتهية اليه في ذلك الترتيب او عرضا كسلسلة الحوادث
التي تنتهي اليه من حيث كون الجميع ممكنة محتاجة اليه وهو احتياج عرضي يتساوى جميع احاد
السلسلة فيه بالنسبة اليه تعالى ه انه مجرد عن المادة ولواحقها قائم بذاته فيصح ان يعقل
ذاته وسائر المجردات لان كل مجرد قائم بذاته يصح ان يعقل لان كل مجرد قائم الذات يكون منزها
عن الشوائب المادية منفكا عن العلائق الغريبة التي لا تلزم ماهيته عن ماهيته وكل
ما كان كذلك فمن شان ماهيته ان تصير معقولة اذ لا مانع لانها لا تحتاج الى عمل تعمل بها حتى
تصير معقولة فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل الذي من شانه ان يعقلها فكل مجرد قائم
الذات يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل
يصح ان يعقل معه صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور العامة
المعقولة والحكم بشيء على شيء يستدعي تعقلهما معا فكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره

ويدل عليه وجوه الاول انه مختار فيمتنع توجه قصده الى ما ليس بمعلوم الثاني ان من تامل احوال المخلوقات وتفكر وتشريح الاعضاء ومنافعها وهيئة الافلاك والكواكب وحركاتها علم بالضرورة حكمة مبدعها وما يرى من عجائب افعال الحيوانات فمن اقدار الله تعالى اياها والهامه لها الثالث ان ذاته مع هويته مجردة حاضرة له فيكون عالما بها اذ العلم حضور الماهية المجردة ومنه مبدأ لجميع الموجودات والعالم بالمبدأ عالم بذي المبدأ لان من علم ذاته علم كونه مبدأ لغيره وذلك يتضمن العلم بغيره فيكون عالما بالجميع الرابع انه مجرد وكل مجرد يصح ان يعقل ذاته وسائر المجردات لانه يصح ان يعقل وكل ما يصح ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره فيكون ... مقارنة له

وكل ما يمكن ان يعقل مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكل ما يصح ان يقارن معقولا
آخر يصح ان يكون مقارنا له اذا وجد في الخارج قائم الذات لان صحة المقارنة المطلقة التي هي موقوفة على
المقارنة في العقل فان صحة المقارنة المطلقة وامكان المقارنة المطلقة التي هي اعم من المقارنة في العقل
متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم
على ذلك الشيء فصحة المقارنة المطلقة غير موقوفة على المقارنة في العقل وغير مشروطة بها والا لزم
الدور وكون الشيء شرطا لنفسه فعند صحة المقارنة المطلقة لا تشترط فيها كونها في العقل لزم
ان يكون مقارنتها في العقل شرطا للمقارنة في العقل لان شرط المتقدم شرط المتاخر والشيء لا يكون
شرطا لنفسه فيصح مقارنته لمعقول آخر في الخارج فاذا وجد في الخارج وهو قائم بذاته يكون صحة مقارنته
المطلقة التي لا تتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل المعقول الآخر فيه حصول الحال في المحل وذلك
لانه مجرد قائم الذات امتنع ان يكون مقارنته للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث فالمقارنة المطلقة
تنحصر في هذه الثلاثة وامتنع منها اثنان فتعين ان يكون صحة المقارنة بالحالية ومتى صحة مقارنته للمعقول
الآخر مقارنة الحال للمحل وكل ما يكون كذلك يصح ان يكون عاقلا لذلك الغير اذ لا معنى للتعقل الا
مقارنة المعقول للموجود المجرد القائم بالذات فكل مجرد قائم الذات يصح ان يكون عاقلا لغيره
وكل من يصح ان يكون عاقلا للغير فامكنه ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذلك الغير يستلزم امكان تعقل انه يعقل
ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم وصحة تعقله للغير يستلزم صحة امكان تعقل
انه يعقل ذلك الغير وصحة الامكان يستدعي الامكان فيمكن تعقله انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه تعقل
ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه والمحكوم به فامكان تعقل
انه يعقل ذلك الغير يستلزم امكان تعقل ذاته فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا لذاته فمجرد
ان يكون عاقلا لذاته لان تعقله لذاته اما بحصول ذاته او بحصول مثاله والثاني باطل لاستلزامه حصول
مثاله فيه والا لزم اجتماع المثلين وهو محال فتعين ان يكون تعقله هو حصول ذاته وذاته دائما حاصل
لا بعينه فمحال ان يكون عاقلا لذاته دائما ويجب ان يكون عاقلا لغيره من المعقولات لان كل ما يصح
للمجرد وجب حصوله بالفعل لان العموم من لواحق المادة لا سيما في واجب تعالى فانه واجب الوجود
من جميع جهاته والوجهان الاخيران معتمدا الحكماء قال المص وفيهما نظر اما في الاول فمنها
فلانا لا نسلم ان ذاته حاضرة له لان حضور الشيء يقتضي الشيئين ويمتنع ان يكون الشيء الشيئين
وايضا العلم هو حصول صورة الشيء في العالم ويمتنع حصول الشيء في نفسه او حصول مثاله فيه ولئن
سلم انه عالم بذاته ولكن لا نسلم انه عالم بالمبدأ فان كونه مبدأ للغير صفة اضافية والعلم بالموصوف
لا يستلزم العلم بصفته الاضافية ولئن سلم انه عالم بما هو مبدأ له بلا وسط ولكن لا نسلم انه

عالم بجميع الموجودات فان العلم بما هو مبدأ بلا واسطة لا يستلزم العلم بجميع السلسلة المترتبة
المبادلة من عينه اما في الثاني سلمنا فلانا لا نسلم ان كل مجرد يصح ان يعقل فانه يجوز ان يكون
بعض المجردات يمتنع ان يعقل فان ذات واجب الوجود مجرد ويمتنع ان يعقل على راى الحكم
ولئن سلم ان كل مجرد يصح ان يعقل ولكن لم قلتم ان كل ما يصح ان يعقل وحده يصح ان يعقل مع
غيره لاحتمال ان يكون بعض المجردات لا يصح ان يعقل مع غيره ولئن سلم ذلك ولكن لا نسلم
ان يصح ان يعقل مع سائر المعقولات ولئن سلم ذلك لكن لا نسلم ان صحة مقارنته لمعقول
آخر غير مشروط بكونها العقل فان مقارنته لمعقول آخر غير مقارنته للعاقل فان الاولى مقارنة
الحال بمحل واحد والثانية مقارنة الحال للمحل فجاز ان يكون صحة الاولى مشروطة بالثانية ولئن سلم
ذلك ولكن لا نم ان كل ما يصح للمجرد وجب حصوله بالفعل ولا نم ان القوة من لواحق المادة واعلم
ان الوجهين على الوجه الذي ذكره الشارح اندفع عنهما اكثر هذه الاسئلة قال لا يصح الحالة وجوه
اقول اى الثاني لا نذهب علمه بوجوه الاول انه تعالى لا يعقل شيئا لانه لو عقل شيئا لعقل ذاته
واللازم باطل فالملزوم مثله اما الملازمة فلانه لو عقل شيئا لعقل انه يعقل ذلك الشيء بالقوة
القريبة من الفعل الماسة وفي ضمن ذلك يعقل لذاته واما بطلان اللازم فلان التعقل اما اضافة
بين العاقل والمعقول او حصول صورة المعقول في العاقل واياما كان يستحيل ان يكون
الشيء عاقلا لذاته اما الاول فلاستحالة حصول النسبة بين الشيء ونفسه لاستلزام النسبة التغاير
المتسببين واما الثاني فلاستحالة حصول الشيء في نفسه وهو نقض بتصور الانسان نفسه فانه
لو صح ما ذكرتم من الدليل لزم ان لا يعقل شيئا ذاته واللازم باطل فان الانسان يتصور نفسه والجواب
عنه ان علمه تعالى بذاته صفة قائمة بذاته متعلقة بذاته تعلقا خاصا وذلك يقتضي تغاير علمه وذاته
فلم يلزم من عقله لذاته حصول النسبة بين الشيء ونفسه ولا حصول الشيء في نفسه والحق ان علمه
لذاته هو عين ذاته والعلم والعالم والمعلوم واحد بالنسبة الى علمه بذاته بالاعتبار كما سنبين
الثاني انه تعالى ٢ ان علمه تعالى لا يكون ذاته لما سيذكره فعلمه تعالى صفة قائمة بذاته لازمة له فيكون
ذاته تعالى فاعلا وقابلا وقد سبق الجواب عنه وهو انه لا امتناع في ان يكون ذاته تعالى قابلا
وفاعلا ٣ انه تعالى ليس بعالم لان العلم اما ان يكون صفة كمال او لا يكون صفة كمال واياما كان
يمتنع ان يتصف به اما الاول فلانه لو كان العلم صفة كمال الحال الموصوف به تعالى ناقصا لذاته
ومستكملا بغيره اى العلم الذي هو صفة كمال وهو مح وان لم يكن العلم صفة كمال لزم تنزيهه عنه
اجماعا لان ذاته يستحيل ان يتصف بالنقص واجيب بان العلم صفة كمال ويمتنع كون الموصوف
تعالى ناقصا لذاته ومستكملا بغيره لان كمال صفة الصفة لكونها صفة ذاته تعالى لا لان صفة الصفة

لا يقال انه لو عقل شيئا
يعقل ذاته لانه يعقل انه
عقل وهو مح لاستحالة
حصول النسبة بين الشيء
ونفسه وحصول الشيء
في نفسه ونقض بتصور
الانسان نفسه ثم
اجيب عنه بان علمه بنفسه
صفة قائمة متعلقة
بذاته تعلقا خاصا

الثاني ان علمه لا يكون
ذاته لما سيذكره فهو
صفة قائمة بذاته لازمة
له فيكون ذاته قابلا
وفاعلا وقد سبق
الجواب عنه الثالث
لو كان العلم صفة كمال
لكان الموصوف به ناقصا
لذاته مستكملا بغيره وان لم يكن لزم تنزيهه عنه اجماعا
واجيب بان كمالها لكونها صفة ذاته لا لكمال ذاته من حيث انه متصف

كمال ذاته

كان ذاته من حيث انه تعالى متصف بها قال وتعالى اقول ذكر وعن ع على القول بانه تعالى عالم ٢ انه تعالى عالم
بكل المعلومات كما مر لان الموجب لعالميته تعالى ذاته ونسبة ذاته الى كل المعلومات على السوية
فلو اوجب ذاته كونه عالما بالبعض اوجب كونه عالما بالباقي لانه لو اختص عالميته بالبعض دون
البعض لافتقر ذاته في كونه عالما بالبعض دون البعض الى مخصص وهو مح وقد وللقائل ان يقول
اعرف بالبديهة ان المخصص هنا يحتاج بالدليل فان قلت بالبديهة فعند كابرت وان قلت بالدليل
فاين الدليل عليه ما والثابت انا بينوا ما عرفت جواز ثبوت المخصص او امتناعه والحق انه تعالى
عالم بالكليات والجزئيات الكلى على الوجه والجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل
يعلم الجزئيات على الوجه الكلي اى يعلم الجزئيات كما يعلم الكليات اى يعلم الجزئيات من حيث
هى طبائع مجردة عن المخصصات من حيث هى ماسبابها لئلا يكون مدركا مع كونه كليا
يقينيا غير ظني منسوبة الى مبدأ طبيعة النوعية موجودة في شخصه ذلك الا انها غير موجودة
في غير ذلك الشخص بل مع تجويز انها موجودة في غيره والمراد ان تلك الجزئيات انما تعلم باسبابها
من حيث هى طبائع انضمام تخصص تلك الجزئيات بطبيعة ذلك الحدث كالكسوف الجزئي فانه
قد يعقل وقوعه بسبب تواتر اسبابه الجزئية واحاطة العقل بها ويعقل كما يعقل الجزئيات
وذلك غير الادراك الجزئي الزماني الذي يحكم انه وقع الآن او قبله او بعده بل مثل ان يعقل ان الكسوف
جزئيا يعرض عند حصول القمر لها وهو جزئي ما وقت كذا وهو جزئي في مقابلة كذا ثم ربما وقع
ذلك الكسوف ولم يكن عند العاقل الاول احاطة بانه وقع او لم يقع وان كان معقولا له على
الوجه الاول لان هذا ادراك آخر جزئي يحدث مع حدوث المدرك ويزول مع زواله وذلك الادراك
الاول يكون ثابتا الدهر كله وان كان علما بالجزئي وهو ان العاقل يعقل ان بين كون القمر في اول
الحمل مثلا وبين كونه في آخر الحمل يكون كسوف معين في وقت معين من زمان كونه في اول الحمل الى
كالوقت الذي يحتمل ان القمر فيه من اول الحمل عشر درجات بان يكون يعقل ذلك العاقل الذي
لا امور اجزائيا ما قبل وقت الكسوف ومعه وبعده ولا يحتاج على انه لا يعلم الجزئيات على الوجه
الجزئي الذي يتغير بتغير الجزئيات انه لو علم الجزئيات على الوجه الجزئي كما لو علم كون زيد
في الدار الآن فعند تغير المعلوم اى عند خروج زيد من الدار يلزم الجهل والتغير في صفاته
اجاب المص بالا نم انه عند تغير المعلوم لو لم يتغير العلم الاول لزم الجهل وانما يلزم ذلك
لو لم يتغير الاضافة والتعلق دون نفس العلم وهو ممنوع فانه عند تغير المعلوم يتغير الاضافة
والتعلق ولم يتغير العلم الذي هو الصفة الحقيقية فلا يلزم الجهل ولا التغير في اضافة الصفة
وتعلقها ولا استحالة في ذلك فان تغير الاضافات واقع فان الله تعالى كان قبل كل حادث

ثم انه تعالى عالم بكل
المعلومات كما مر لان
الموجب لعالميته ذاته
ونسبة ذاته الى الكل
على السوية فلما اوجب
كونه عالما بالبعض اوجب
كونه عالما بالباقي
وقيل يعلم الجزئيات
بوجه كلي اذ لو علمها
جزئيا فعند تغير المعلوم
لزم الجهل او التغير
في صفاته

قلنا تغير الاضافة
والتعلق دون العلم

ثم يصير معه ثم يصير بعده فله الاضافات لا توجب التغير في الذات فكذا ههنا كونه عالما بالمعلوم
اضافة بين علمه وبين ذلك المعلوم فعند تغير المعلوم تتغير تلك الاضافة فقط ولقائل ان يقول
العلم حصول صورة متقررة مقتضية للاضافة الى معلوم وتغير بتغير المعلوم فان العالم
بكون زيد في الدار يتغير علمه بخروجه عن الدار لان العلم يستلزم الاضافة الى معلومه المعين
ولا يتعلق بغير ذلك المعلوم بعين التعلق الاول فان من علم ان الشيء ليس ثم حدث الشيء يصير عالما
بان الشيء ليس بمستقر للاضافة والصفة المضافة معا فان كون العالم عالما بالحركة لشيء ما يختص
بالاضافة حتى انه اذا كان عالما بمعنى كلي لم يكف ذلك ان يكون عالما بالحركة بل يكون العلم بالسبعة
علما مستانفا يلزمه اضافة مستانفة مستندة للنفس يستجد بها اضافة يتجدد بخصوصية غير
العلم بالمقدمة وغير نسبة تحققها فاذا اختلف حال المعلوم من عدم ووجود وجب ان
يختلف حال العالم الذي له العلم لا في اضافة العلم نفسها فقط بل وفي العلم الذي يلزمه تلك
الاضافة ايضا والحق انه عالم بالجزئيات على الوجه الجزئي كما سنبين وقيل انه لا يعلم
ما لا يتناهى لان ما لا يتناهى ليس بمتميز وكل معلوم متميز فما لا يتناهى ليس بمعلوم فلا يعلم
الباري تعالى ما لا يتناهى ولان كل ما لا يتناهى معلوما فهو متناه ولانه لو كان عالما بما لا يتناهى
لكان له علوم غير متناهية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان العلم بكل معلوم مغاير
العلم بغيره لانه يمكن ان يكون الشيء معلوما وغيره لا يكون معلوما فلو كانت المعلومات
غير متناهية يكون المعلوم ايضا غير متناهية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان يكون في
العالم موجودات غير متناهية وهو محال اجاب المص عن الاول بان المعلوم كل واحد منها
متميز كل واحد منها متميز او كل واحد متناه وعن الثاني بان العلم العام بذاته هو صفة واحدة
لكن تعلقاته غير متناهية وكذا متعلقاته واللانهاية في التعلق والمتعلق جائز ولقائل ان
يقول على الجواب الاول الدعوى ان الله عالم بغير المتناهي معلوم وكل معلوم
متميز فغير المتناهي متميز وسلم ان كل متميز متناه يلزمه ان غير المتناهي متناه فالصواب ان
يمنع الكبرى فان المتناهي وغير المتناهي معلومان ولا يلزم منه تناهي غير المتناهي ولقائل ان
يقول على الجواب الثاني ان العلم بكل شيء مغاير للعلم بغيره فلا يكون العلم العام بذاته
صفة واحدة قال الثاني انه عالم بعلم مغاير لذاته اقول الفرع الثاني انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته
خلافا لجمهور المعتزلة وغير متحد به خلافا للمشايخ فانهم قالوا العلم متحد بالعالم وكذا
قالوا بعدم مغايرة لذاته ولتحرير محل النزاع ولنشر الى ما ذهب اليه كل طائفة اعلم ان
نفاة الاحوال من اصحابنا زعموا ان العلم نفس العالمية والقدرة نفس القادرية وهما صفتان

وقيل لا يعلم ما لا يتناهى لانه ليس بمتميز والمعلوم متميز ولانه يستلزم علوما لا نهاية لها

فهنا المعلوم كل واحد منها والعلم العام بذاته صفة واحدة واللانهاية في التعلق والمتعلق

زائدتان

زائدتان على الذات وزعم ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم ان العالمية والقادرية زائدتان ايضا
موجودتين ولا معدومتين ومثبتو الحال معللتان بالعلم والقدرة الا انهما ليسا زائدين على الذات
وعند اصحابنا العلم والقدرة زائدتان على الذات موجودتان وابو هاشم ذهب الى انهما من
قبيل الاحوال والحال لا يعلم ولكن يعلم الذات عليها وعنده ان صفة للامور معلومة في انفسها
وابو علي الجبائي يسلم انها معلومة ومثبتو الحال من اصحابنا زعموا ان عالمية الله هي صفة معللة
بمعنى قائم بذاته هو ذلك المعنى هو العلم ونفاة الاحوال من اصحابنا لم يذهبوا الى ان العالمية
معللة بمعنى هو العلم بل ذهبوا الى ان العلم نفس العالمية لان الدلالة ما دلت الا على اثبات امر زائد
امر زائد على الذات واما على الامر الثالث فلا دليل عليه البتة لا في الشاهد ولا في الغائب
قال الامام قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم باطل قطعا لان ما لا يتصور في نفسه امتنع التصديق
بثبوته لغيره قال صاحب التلخيص فيه نظر لانه ان كان المراد ما لا يتصور بانفراده امتنع التصديق
بثبوته لغيره فذلك غير مسلم لان النسبة لا يتصور بانفرادها وقد يصدق ثبوتها لغيرها وان كان
المراد ما لا يتصور اصلا فهو حق واعلم ان الظاهر من قول ابي هاشم ان الحال لا يعلم بنفسه ولكن
يعلم الذات عليه فيصح كون ما قاله الامام حقا واما الفلاسفة فلما اعتقدوا انه تعالى لا يصدر منه
الا شيء لكونه واحدا حقيقيا لا كثرة فيه بوجه من الوجوه البتة ولا يكون قابلا للشيء وفاعلا له
اختلفوا فالقدماء منهم نفوا العلم عنه تعالى حذرا من لزوم كونه قابلا وفاعلا واما افلاطون فذهب
الى قيام الصور المعقولة بذاتها حذرا من نفي العلم عنه تعالى ومن لزوم كونه قابلا وفاعلا والمشاؤون
ذهبوا الى ان العاقل يتحد بالمعقول حذرا من نفي العلم ومن لزوم كونه تعالى قابلا وفاعلا ومن كون
صور المعقولات قائمة بذواتها والشيخ ابو علي بن سينا اثبت العلم لله تعالى لانه مجرد وكل مجرد
عالم وابطل القول بكون الصور المعقولة قائمة بذواتها والقول باتحاد العاقل بالمعقول وباتحاد
المعقولات بعضها بالبعض وان سلم ان واجب الوجود يعقل كل شيء فقال لما كان واجب الوجود
يعقل ذاته بذاته وكان ذاته مقتضيا لكونه علة للممكنات لزم من ذلك ان يعقل الكثرة من حيث يعقل ذاته
علة ومعلولة للكثرة لانها معلولة له لان العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول فصور الكثرة التي هي معقولاته
لازمة متاخرة عن حقيقة ذاته تأخر المعلول عن علته لا داخلة في الذات مقومة اياه وجازت ايضا
كثرة المعقولات على ترتيب وكثرة اللوازم من الذات مباينة او غير مباينة لا تنافي وحدتها
الملزومة انما التي وحدة الذات سواء كانت تلك اللوازم متقررة في ذات العلة او مباينة له ولا
يعرض له كثرة لوازم اضافية او غير اضافية وكثرة سلوب وبسبب كثرة ذلك اسماء لكن لا تاثير
لذلك في وحدانية ذاته والحاصل ان الواحد واحد ووحدته لا تزول بكثرة الصور المعقولة فيه
وحل عرض بان العقول يعقب لوازم لا اول ذاته فيكون الشيء الواحد فاعلا وقابلا معا ويكون
لا موصوفا بصفات غير اضافية ولا سلبية فان صور المعقولات المتقررة في ذاته

صفات حقيقية وقوله لكونه محلا لمعلولاته الممكنة المتكثرة فان صور المعقولات معلولة له ومتكثرة
وقوله لما معلولة للاول غير مباين لذاته لانه ح معلولة للاول وصورة العقل الاول المطبوعة في ذاته وقوله
بانه لا يوجد شيئا في الاعيان بما مانيه بلا واسطة الامور الحالة فيه وصفة كلها مخالفة
لظاهر مذهب الحكماء ولو للشيخ ان قول الامجد ونرفي شيء من مرتبة العقود وكل لان الحصول الوجود الخاص
المعروض للوجود المطلق فله جهتان جهة وحدة الخاص الذي هو حقيقة وجهة وجود
المطلق الذي هو من لواحقه ولا يستحيل ح ان يكون قابلا وفاعلا لصور المعقولات
المترتبة ولا يستحيل ايضا ان يقوم بذاته صفات حقيقية ولا ان يكون محلا لمعلولاته ولا ان يكون
معلولة للاول غير مباين ولا ان لا يوجد شيئا في الاعيان الا بتوسط الامور الحالة فيه فان امتناع
هذه الامور بناء على ان الواجب تعالى لا تعدد فيه بوجه من الوجوه وهو ممنوع لان فيه جهتين احدهما
الوجود الخاص والاخرى الوجود المطلق اعتباري والاعتباري لا يصلح ان يكون علة للوجودي
لانا نقول الاعتباري لا يجوز ان يكون فاعلا للوجودي ولكن يجوز ان يكون شرطا للتاثير
الفاعل او شرطا للقبول كما هو المقرر عندهم في الصادر الاول ولكن يلزم على هذا مذهب الشيخ انه تعالى
لا يكون عالما بالجزئي على طريق الجزئي لان العلم بالجزئي على طريق الجزئي يقتضي ان يكون صورة
الجزئي من حيث هو جزئي منطبعة في ذاته والجزئي من حيث هو جزئي متغير فان لم يتغير صورة
الجزئي المنطبعة في ذاته بتغير الجزئي يلزم الجهل وان تغير يلزم التغير في صفة الحقيقية ولنرجع
الى شرح ما في الكتاب قوله لنا ان البديهة تفرق بين قولنا ذاته ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر
وهذا دليل على انه تعالى عالم بعلم مغاير لذاته وقادر بقدرة مغايرة للذات لما كان فرق بين قولنا
ذاته وبين قولنا ذاته عالم وقادر واللازم باطل لان البديهة تفرق بينهما وايضا العلم اما اضافة
مخصوصة بين العالم والمعلوم وهي التي سماها الجبائيان ابو علي وابنه ابو هاشم عالمية
او صفة تقتضي تلك الاضافة المخصوصة وهو مذهب اكثر اصحابنا الاشاعرة او صور
المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او صور المعلومات القائمة بذاته تعالى
كما هو مذهب الشيخ ابي علي بن سينا ومن تابعه واما ما كان حضوره عند ذاته تعالى واما فساد القول
باتحاد العاقل بالمعقول وقد سبق ذكره عند بيان بطلان الاتحاد القائلون بان الله تعالى
لا يكون عالما بعلم مغاير لذاته ولا يكون قادرا بقدرة مغايرة لذاته احتجوا بوجوه اربعة
الاول لو قامت صفة بذاته لكان ذاته مقتضيا لها لانه لو قامت بذاته صفة لكانت الصفة
مفتقرة الى ذاته ضرورة افتقار الصفة الى موصوفها فتكون الصفة ممكنة لان ما هو مفتقر
الى الغير ممكن لذاته واحتياجه بعلة وليست تلك العلة الا الذات الموصوفة بها فتكون ح ذاته مقتضيا
لها فتكون قابلا وفاعلا معا وهو ح ملنا قد سبق جوابه في مباحث العلة والمعلول
من ان الواحد يجوز ان يكون قابلا وفاعلا معا وقد علمت انه تعالى هو الوجود الخاص الذي

لنا البديهة تعرف بين قولنا ذاته ذاته وقولنا ذاته عالم قادر وايضا العلم اما اضافة مخصوصة وهي التي سماها الجبائيان عالمية او صفة تقتضي تلك الاضافة وهو مذهب اكثر اصحابنا او صور المعلومات القائمة بانفسها وهي المثل الافلاطونية او بذاته تعالى كما هو مذهب جمهور الحكماء واما ... عنده وفساد الاتحاد سبق ذكره

يلزمه الوجود المطلق ومن ههنا يجوز ان يكون قابلا وفاعلا باعتبار الجهتين فاعلا بالجهة الاخرى ٢ لو قامت
بذاته صفة فلا يخلو اما ان يكون قديمة او حادثة فان كانت قديمة لزم كثرة القدماء والقول بكثرة
القدماء كفر بالاجماع الا ترى انه تعالى كفر النصارى بتثليثهم قال الله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان
الله ثالث ثلاثة وتثليثهم هو اثباتهم الاقانيم الثلاثة اقنوم الاب وهو الوجود واقنوم الابن
وهو الكلمة اعني العلم واقنوم روح القدس وهو الحيوة والذات واحد متصفة بهذه
الصفات الثلث واذا كانت المثبت للقدماء الثلاثة كافرا فكيف الظن بمن اثبت ثمانية قدماء كما هو مذهب
اكثر المتكلمين او تسعة كما هو مذهب الحنفية القائلين بان التكوين صفة زائدة على القدرة ولزم
التركيب في ذاته لانه ح يشارك الصفة في قدمه ويتميز عن الصفة بخصوصيته فيلزم التركيب مما به المشاركة
ومن الخصوصية وهو تعالى ممتنع وان كانت الصفة حادثة لزم قيام الحوادث بذاته وهو تعالى واجب عنه
بانا نختار ان الصفة قائمة بذاته تعالى قديمة قوله لزم كثرة القدماء قلنا مسلم قوله والقول بها
كفر بالاجماع قلنا ممنوع لان القول بالذوات القديمة كفر دون القول بالصفة القديمة فان قيل
القول بالصفات القديمة ايضا كفر فان الله تعالى كفر النصارى باثباتهم الاقانيم الثلثة التي هي
الوجود والعلم والحيوة وهي صفات قديمة واجيب بان النصارى وان سموا ما اثبتوه من
الاقانيم الثلثة صفات لكنهم قالوا بكونها ذوات حقيقية لانهم قالوا بانتقال اقنوم الكلمة
اعني العلم الى بدن عيسى والمستقل بالانتقال هو الذات فعلم انهم قائلون بالذوات القديمة
فلهذا كفرهم الله تعالى واما قولهم ولزم التركيب في ذاته تعالى ممنوع قولهم لانه ذاته تعالى يشارك
الصفة في قدمه مسلم وكذا قوله يتميز عنها بخصوصيته ولكن لا يلزم من المشاركة في القدم والتميز
بالخصوصية التركيب في نفس الذات فان القدم عدمي لانه عبارة عن عدم المسبوقية بالعدم
او بالغير فلا يلزم التركيب في الذات من الاشتراك في القدم الذي هو عدمي ٣ ان كل واحد من عالمية
الله تعالى وقادريته واجبة والواجب بوجوبه مستغن عن العلة فلا يعلل العالمية بالعلم ولا
القادرية بالقدرة واجيب بان العالمية انما لا يعلل اذا كانت واجبة بذاتها واما اذا كانت
واجبة بالغير فعلل العالمية واجبة بالعلم الذي هو واجب لاقتضاء الذات له ولا يكون
العالمية واجبة بذاتها ليمتنع التعليل وكذا القادرية واجبة بالقدرة الواجبة لاقتضاء
الذات لها ولا يكون القادرية واجبة ليمتنع التعليل ٤ لو زاد علمه تعالى وقدرته لاحتاج
في ان يعلم ويقدر الى الغير واللازم باطل لانه ح لا يكون في انه عالم قادر محتاجا الى الغير بيان
الملازمة انه لو زاد علمه وقدرته لاحتاج في ان يعلم ويقدر الى العلم والقدرة والعلم والقدرة
غير الذات فيكون محتاجا الى الغير واجيب بان ذاته تعالى اقتضى صفتين هما العلم والقدرة
موجبتين للتعلقات العلمية والايجادية بهما يكون الذات عالما وقادرا فان اريد بالاحتياج

الى الغير في هذا المعنى فلا تتم استحالته وان ادعيتم الاحتياج الى الغير في هذا المعنى فبينوه
او لا حتى نتصور ونتكلم عليه اعلم ان للمحققين طريقة حسنة في اثبات علم الباري تعالى بما سواه لان
العاقل كما لا يفتقر في ادراك ذاته الى صورة غير صورة ذاته التي بها هو هو فلا يفتقر ايضا
في ادراك ما يصدر عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر التي بها هو هو واعتبر
من نفسك انك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهي صادرة عنك لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة
ما من غيرك ومع ذلك فانت تعقل تلك الصورة بغيرها كما تعقل ذلك الشيء بتلك الصورة
كذلك تعقل تلك الصورة بنفسها من غير ان تتضاعف الصور فيك بل ربما تتضاعف اعتباراتك
المتعلقة بذاتك وبتلك الصورة فقط واذا كان حالك مع ما يصدر عنك بمشاركة
غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة غيره فيه ولا
تظن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك تلك الصورة حصولها لك ودلك
كونك محلا لتلك الصورة هو شرط لحصول تلك الصورة لك الذي هو شرط في تعقلك لها
فان حصلت تلك الصورة بوجه آخر غير حلولها فيك حصل العلم من غير حلولها فيك
ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون حصول الشيء
لقابله فاذن الآثار الصادرة من الفاعل لذاته حاصلة من غير ان تحل فيه فالفاعل
عالم بها من غير حلولها فيه واذا تحقق هذا فاعلم ان الحق تبارك وتعالى عالم بذاته من
غير تغاير بين ذاته وبين علمه بذاته بالذات بل بالتغاير بالاعتبار فالعلم بذاته عين ذاته
فالعاقل والعقل والمعقول واحد بالذات والتغاير بالاعتبار وعلمه بذاته سبب لعلمه
بالصادر الاول كما ان سببيته اي ذاته وعلمه بذاته واحد بالذات ولا تغاير الا بالاعتبار
كذلك لا تغاير بين الصادر الاول وعلمه به بل هما واحد بالذات من غير تغاير بعضي كون
احدهما منسوبا للاول تعالى والثاني متعلق به وكما ان التغاير في السببين اعتباري
كذلك في الاثرين فاذا اوجد الصادر الاول فهو نفس علمه به من غير افتقار الى صورة
مستانفة تحل ذات الاول تعالى ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس بمعلولات
لحصول صورها فيها وذلك لان الشيء يعقل لها حصوله لها اما بحلوله فيها وحلول
صورته التي بها هو هو فيها ممتنع لانه لشيء يحلول لها اما جوهر او عرض وكل منهما يمتنع
حلوله فيها لامتناع حلول الجوهر في المحل وامتناع انتقال العرض فتعين ان يكون حصولها
بحلول صورته فيها ولما كانت الجواهر العقلية تعقل الاول الواجب تعالى ولا موجود الا
سواه الا والاول تعالى كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية علتها علة الوجود حاصلة
فيها والاول تعالى عالم بتلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل باعيان تلك الجواهر

والصور

والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه بجملته وبتفاصيله وهو حصول اعيان الموجودات علمه تع
وكذلك وجود صور الاعيان الحالة في الجواهر العقلية علمه تعالى وكذلك وجود ما الحالة في النفوس المجردة
السماوية وكذلك وجود الصور الجزئية المتشخصة المرتسمة في النفوس المنطبعة الفلكية بل كون
الوجود باسره العيني والذهني الجسماني وغيره علمه تعالى قال الله تعالى وان الله قد احاط بكل شيء علما
وقال تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب
مبين يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم يعلم خائنة الاعين وما تخفي الصدور ويعلم السر واخفى
تعالى وتقدس ان يعزب عن علمه تعالى فقد احاط بجميع الاشياء الكلية والجزئية قال الثالث في الحياة اقول
المبحث الثالث في الحياة اتفق جمهور العلماء على انه تعالى حي لكنهم اختلفوا في معنى كونه حيا فذهب الحكماء
وابو الحسين البصري الى ان حياته عبارة عن صحة اتصافه بالعلم والقدرة فليس هناك الا
الذات المستلزمة لانتفاء الامتناع وذهب الباقون اي الجمهور منا ومن المعتزلة الى انها عبارة
عن صفة تقتضي هذه الصحة ويدل على هذه الصفة انها لو لم تكن صفة تقتضي هذه الصحة لكان
اختصاصه تعالى بهذه الصحة ترجيحا بلا مرجح ولو كان هذا الدليل صحيحا لكان اختصاص
ذاته بهذه الصفة لاجل صفة اخرى والا لزم الترجيح من غير مرجح ويلزم التسلسل و
يدفع هذا الدليل بان ذاته المخصوصة كافية في هذا التخصيص والاقتضاء قال الرابع في الارادة
اقول المبحث الرابع في ارادته تعالى اتفق الجمهور على انه تعالى مريد وتنازعوا في معنى الارادة فقال
الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بجميع الموجودات من الازل الى الابد وبانه كيف ينبغي ان يكون
نظام الوجود حتى يكون على الوجه الاكمل وبكيفية صدورها عنه تعالى حتى يكون الموجود
على وفق المعلوم على احسن النظام من غير قصد وطلب شوق ويسمون هذا العلم عناية
وفسر ابو الحسين البصري الارادة بكونه تعالى غير مغلوب ولا مكره والكعبي فسر الارادة
بعلمه تعالى في افعال نفسه بها وفسر الارادة بامره تعالى في الافعال غيره والى اصل الكعبي
فسر الارادة بالنسبة الى افعاله تعالى بعلمه بها وبالنسبة الى افعال غيره بامره بها وذهب
اصحابنا وابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم والقاضي عبد الجبار الى ان الارادة صفة زائدة
مغايرة للعلم والقدرة مرجحة لبعض مقدوراته على بعض لان تخصيص بعض المقدورات
بالحصول وبعضها بالعدم والتاخر وتخصيصها باوقات معينة مع جواز
حصولها قبلها او بعدها يستدعي مخصصا وليس ذلك المخصص نفس العلم لان العلم
تابع للمعلوم فلا يكون متبوعا له لامتناع الدور وليس هو ايضا القدرة لان القدرة
نسبتها الى جميع المقدورات والى جميع الاوقات على السواء فلا تخصص مقدورا
دون آخر ولا وقتا معينا من بين الاوقات فلا بد من صفة غير العلم والقدرة

لاجلها اختص بعض المقدورات بالحدوث دون البعض و بوقت معين دون غيره وتلك الصفة هي الارادة
وايضا من شان القدرة التاثير والايجاد الذي نسبته الى كل الاوقات على السواء وشان الارادة الترجيح
لان الايجاد متوقف على الترجيح والموقوف على الشيء غير ذلك الشيء لانا نقول كل حادث مخصوص بوقت
معين و ممتنع حصوله قبل ذلك الوقت وبعده فلا كان حصول حدوثه بذلك الوقت او وجود كل حادث
مشروط باتصال فلكي فان الله خلق الافلاك وخلق فيها طباعا محركة لها لذواتها بسببها تتولد
الحوادث في عالم واذا كانت الحوادث العنصرية مرتبطة بالاتصالات الفلكية ثم الاتصالات
الفلكية مناهج معينة يمتنع فيها تقدم المتاخر وتاخر المتقدم كانت الحوادث العنصرية كذلك و ح لا حاجة
بها الى المخصص اذ علمه تع بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه فانه تع عالم بجميع الاشياء فيعلم انها تقع
وانها لا تقع و وجود ما علم الله تع عدمه مح وبالعكس فلا جرم علمه بحدوثه في ذلك الوقت يرجحه
فان خلاف المعلوم مح او علمه تع بما في حدوثه في ذلك الوقت يرجحه من خلاف الاصلح مح فانه تع
عالم بجميع المعلومات فيكون عالما بما فيها من المصلحة والمفسدة والعلم باشتمال الفعل على المصلحة
مستقل بكونه داعيا الى الايجاد فانا متى علمنا ان في الفعل مصلحة خالصة عن المضار دعانا ذلك
العلم الى الفعل لانا نقول لا نجوز ان يكون امكان وجود كل حادث مخصوصا بوقت معين والا لكان
قبل ذلك الوقت ذلك الحادث ممتنع الوجود فصار ممكن الوجود وهو مح لان الممتنع لا يصير ممكنا
ولا نجوز ان يكون المخصص الاتصالات والحركات والاوضاع فانه ح يكون الكلام في تلك الاتصالات
والحركات والاوضاع ايضا كالكلام في تلك الحوادث فانه لا بد لحدوث تلك الاتصالات و
الحركات والاوضاع من مخصص فان الفلك لبساطتها كما امكن ان يتحرك على هذا الوجه
وهو ان يكون الجرم متحرك من المشرق الى المغرب وفلك الثوابت بالعكس امكن ان يتحرك
على خلافه بان يكون الجرم متحرك من المغرب الى المشرق وفلك الثوابت من المشرق الى المغرب
وكما امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة على هذا الوجه امكن ان يتحرك بحيث يكون المنطقة دائرة
اخرى غيرها وكما امكن ان يكون الكواكب في الجانب الذي هو فيه امكن ان يكون في جانب غير
ما هو فيه واذا كان كذلك فينقل الكلام الى الاتصالات الفلكية والحركات والاوضاع ولا
يتسلسل فلا بد ان يستند الى الله تع والعلم بان الشيء سيوجد انما يتعلق به اذا كان الشيء بحيث
سيوجد لان العلم بان الشيء سيوجد تابع لكونه بحيث سيوجد و الحيثية سابقة على العلم فلا
يكون كونه بحيث سيوجد لاجل العلم والا لزم الدور ولا نجوز ان يكون علمه بما في الفعل من
المصلحة مرجحا وانما نجوز ذلك لو كان رعاية الاصلح واجبة على الله تع وهي ممنوعة فان
رعاية الاصلح غير واجبة على الله لما سنذكره واحتج المخالف بان الارادة ان تعلقت لغرض
لكان الداعي ... مستكملا بغيره وذلك على الله مح بيان الملازمة ان الارادة ان تعلقت

لغرض كان ذلك الغرض غيره فيكون مستكملا بذلك الغرض الذي هو غيره والمستكمل بالغير ناقص بالذات
وان تعلقت الارادة لا لغرض كان ذلك عبثا والعبث على الله مح واجيب بان تعلق الارادة بالمراد
لذاتها فان ارادة الله تع منزهة عن الاغراض بل هي واجبة التعلق بايجاد ذلك الشيء في ذلك الوقت لذاتها
لا لغيرها [فرع] هذا فرع على انه تع مريد بارادة مغايرة للعلم والقدرة فمنهم من قال ارادة الله تع غير
محدثة قالت المعتزلة ارادة الله تع قائمة بذاتها حادثة لا في محل وقالت الكرامية ارادة الله صفة حادثة
خلقها الله تع في ذاته لنا وجهان الاول وهو ان كل محدث موقوف على تعلق الارادة به لما سبق
فلو كانت ارادة الله تع محدثة احتاجت الى ارادة اخرى ولزم التسلسل ... عليه
الكل انتم الارادة لترجيح احد وقتي الايجاد على سائر اوقاته وجوزتم ان القادر ان يرجح احد مقدوريه
على الاخر من غير مرجح فلم لا يجوز ان يصدر عن القادر ارادة بلا مرجح ثم يصير تلك الارادة مرجحة
لما عداها فلا يلزم التسلسل ولا شك لمن جوز ان القادر ان يرجح احد مقدوريه على الاخر
من غير مرجح يلزمه ذلك واما من لم يجوزه فلا يلزمه الثاني ان ارادة الله تع لو كانت حادثة فاما ان
تكون قائمة بذاتها او قائمة بذات الله تع وهو كلاهما باطلان اما الاول فلان الارادة الحادثة صفة وقيام
الصفة بنفسها غير معقول ومع ذلك كان اختصاص ذاته تع بالارادة القائمة بذاتها تخصيصا
بلا مخصص لان الارادة اذا كانت قائمة بذاتها كان نسبتها الى جميع الذوات ذات الباري وذات
الممكنات على السواء فكان اختصاص ذاته بها تخصيصا بلا مخصص فعلم له وكونها لا في محل
مفهوم سلبي اشارة الى جواب دخل مقدر تقرير الدخل ان ذات الله تع لا في محل والارادة ايضا
لا في محل فكان اختصاص ذاته تع بالارادة اولى من غيره تقرير الجواب ان كون الارادة لا في محل
مفهوم سلبي لا يصلح ان يكون مخصصا ولهم ان يقولوا لا نم ان الارادة على تقدير كونها قائمة بنفسها
كان اختصاص ذاته تع بها تخصيصا بلا مخصص قوله لان نسبتها الى جميع الذوات على السواء
قلنا لا نم فان ذات الله تع فاعل للارادة واختصاص الفاعل بالاثر اولى من اختصاص غيره
واما الثاني فمحال لانه تع لا يجوز ان يكون محلا للحوادث لما سبق [قال] الفصل الثاني
في سائر الصفات [اقول] الفصل الثاني في سائر الصفات وفيه مباحث الاول في السمع والبصر
الثاني في الكلام الثالث في البقاء ... صفات اخر ... انه تع ... الاول في السمع والبصر
اتفق المسلمون على انه تع سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقال حكماء الاسلام والكعبي وابو الحسين
البصري السمع والبصر عبارة عن علمه بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور من اصحابنا
ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم بالمسموعات والمبصرات لانه ورد الحجج
السمعية على انه تع سميع بصير و لفظ السمع والبصر ليس بحقيقة في العلم بالمسموعات
والمبصرات فصرف اللفظ عن الحقيقة الى المجاز لم يجز الا عند المعارض وليس في العقل

ما يصرف الحجج السمعية عن ظواهرها فيصح الاقرار بها بالمعنى السالم عن المعارض واذا كان سميعا
بصيرا يكون عالما بالمسموعات والمبصرات حال حدوثها اعلم ان العقلاء اتفقوا على استحالة ادراكه
تعالى بالآلات الجسمانية فيكون السمع والبصر في حقه تعالى لا يكون بالآلات الجسمانية فيكون راجعا الى العلم
بالمسموعات والمبصرات كما هو مذهب الحكماء او الى صفة اخرى غير العلم بالمسموعات والمبصرات
لكن لا يكون بالآلات الجسمانية كما هو مذهب الاصحاب وهو المعنى بكونه سميعا بصيرا واستدل الى السمع
والبصر صفتان زائدتان على الذات متغايرتان للعلم بدليل ضعيف تقرير الدليل انه تعالى حي والحي
يصح اتصافه بالسمع والبصر وكل من صح اتصافه بصفة لو لم يتصف بها اتصف بضدها وضدهما
نقص فان لم يتصف الباري تعالى بهما لكان ناقصا والنقص على الله تعالى محال قال المص وهذا الاستدلال اقناعي لانه
موقوف على ان كل حي يصح اتصافه بالسمع والبصر وان عدم الاتصاف بهما نقص وللخصم
ان يمنع المقدمتين اما الاولى فلان حيوة الله تعالى مخالفة لحيوتنا والمختلفان لا يجب اشتراكهما
في جميع الاحكام فلا يلزم من كون حيوتنا مصححة للسمع والبصر كون حيوته تعالى كذلك سلمنا
ذلك لكن لم لا يجوز ان يقال حيوته وان كانت مصححة للسمع والبصر لكن حقيقته غير قابلة
لهما كما ان الحيوة وان كانت مصححة للشهوة والنفرة لكن حقيقته غير قابلة لهما كما مر سلمنا
ان ذاته تعالى قابلة للسمع والبصر لكن لم لا يجوز ان يكون حصولهما موقوفا على شرط ممتنع التحقق
في ذاته تعالى واما الثاني فلانا لا نسلم ان عدم اتصاف الحي بهما نقص وقوله لو لم يتصف بهما اتصف
بضدهما ممنوع فانه يجوز خلو القابل للشيء عنه وعن ضده احتج المخالف بوجهين الاول ان سمعه
وبصره ان كانا قديمين لزم قدم المسموع والمبصر واللازم باطل عندكم لان عندكم ما سوى الله
حادث بيان الملازمة ان السمع والبصر ... وان كانا محدثين كان ذاته تعالى محلا للحوادث لان السمع والبصر
حادثان قائمان بذاته تعالى لان ذاته تعالى متصف بهما واللازم محال لما عرفت ان ذاته تعالى يمتنع ان يكون
محلا للحوادث واجيب عن هذا الوجه بان السمع والبصر صفتان قديمتان معدتان للتكشف
بهما الادراك للمسموعات والمبصرات وادراك المسموعات والمبصرات عبارة عن تعلق السمع والبصر
بالمسموع والمبصر عند وجودهما فلا يلزم قدم المسموع والمبصر من قدم السمع والبصر الثاني
السمع والبصر تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر وادراك المسموع والمبصر مشروط بتأثر
الحاسة عنهما وكل منهما على الله تعالى محال فلا يكون سميعا وبصيرا واجيب بمنع الصغرى بان لا نم
ان السمع والبصر هما تأثر الحاسة عن المسموع والمبصر او ادراك مشروط بهما بل السمع
والبصر ادراك المسموع والمبصر عند حدوثهما قال الثاني في الكلام اقول المبحث ٤ في الكلام
تواتر اجماع الانبياء صلوات الله وسلامه عليهم واتفاقهم على انه تعالى متكلم وثبوت نبوتهم غير
موقوف على كلامه تعالى لان الانبياء عليهم السلام اذا ادعوا النبوة واظهروا المعجزة على وفق

دعواهم يعلم صدقهم من غير ان يتوقف العلم بصدقهم على كلامه تعالى فصح الاقرار بكلامه تعالى واتفق
المسلمون على اطلاق لفظ المتكلم على الله تعالى واختلفوا في معناه واتفق اصحابنا على ان كلامه تعالى ليس
بحرف ولا صوت بمعنى ان بذاته تعالى لان الاصوات والحروف محدثة ويمتنع ان يكون محلا للحوادث خلافا
للحنابلة والكرامية فانهم قالوا الكلام لله تعالى اصوات وحروف قائمة بذاته تعالى ولا حرف ولا صوت بمعنى ان
بغيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا معنى كونه تعالى متكلما كونه تعالى موجدا للحروف والاصوات الدالة على
معان مخصوصة في اجسام مخصوصة بل كلام الله تعالى هو المعنى القائم بالنفس المعبر عنه بالعبارات
المختلفة المتغيرة المغاير للعلم والارادة فانه تعالى امر ابا لهب بالايمان مع علمه بانه لا يؤمن وامتناع الارادة
بما علم خلافه علمه لانه لو اراد ايمان ابي لهب لوجب وقوعه فيمتنع ان يكون عالما بانه لا يؤمن واذا كان
عالما بانه لا يؤمن امتنع وقوعه واذا امتنع وقوعه امتنع ارادته والمتكلمون من الفريقين طولوا
الكلام فيه قال المص اطنبنا في ذلك في كتب الجدل فان كنه ذاته وصفاته محجوب عن نظر العقلاء
فرع اقول هذا فرع على انه تعالى متكلم خبر الله تعالى صدق لان الكذب نقص في حق الكاذب والنقص على
الله تعالى محال فلا يكون خبر الله تعالى كذبا فيكون صدقا ضرورة امتناع الخلو عن الصدق والكذب فيه الحكم
بان الكذب نقص ان كان عقليا كان هو القول بالحسن والقبح العقلي وان كان سمعيا لزم الدور واجيب
بان الحسن والقبح بهذا المعنى عقلي لا نزاع فيه اصلا ولا يلزم ان يثبت ذلك باجماع جميع العقلاء
وان كان هو محل نزاع نقلا قال الثالث في البقاء اقول المبحث ٣ في البقاء ذهب الشيخ ابو الحسن
الاشعري الى انه تعالى باق ببقاء قائم بذاته وهو نفي القاضي ابو بكر الباقلاني وامام الحرمين والامام فخر الدين
البقاء واحتجوا بان البقاء لو كان موجودا لكان باقيا بالضرورة فان كان باقيا ببقاء اخر لزم التسلسل
وان كان باقيا ببقاء الذات لزم الدور وان كان البقاء باقيا بنفسه والذات باقية بالبقاء مفتقرة اليه
انقلبت الذات صفة والصفة ذاتا وهو ممتنع وبان كونه تعالى باقيا لو كان ببقاء قائم به لكان واجب
لذاته واجبا لغيره بيان الملازمة انه تعالى لو كان باقيا ببقاء قائم به ولا شك ان البقاء غيره فيلزم
افتقار واجب الوجود الى غيره فيكون واجبا لغيره واحتج الشيخ بان الشيء حال حدوثه لم يكن باقيا
ثم صار باقيا والتبدل والتغير ليس في ذات الحادث فان ذات الحادث ليس لم يكن والان صار
ذاتا فلا بد ان علم البقاء اذ علم البقاء يستحيل ان يصير باقيا فيتعين ان يكون التبدل والتغير
في صفة زائدة وهو المطلوب ونقض هذا الدليل بالحدوث فانه لو كان صحيحا لزم ان يكون الحدوث
صفة زائدة لان الشيء لم يكن حادثا ثم صار حادثا فالحدوث صفة زائدة لكن قد عرفت ان الحدوث
ليس وصفا ثبوتيا زائدا قال المص المعقول من بقاء الباقي امتناع عدمه والمعقول من بقاء
الحوادث مقارنة وجودها الاكثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل فيما ليس بزماني
وقد عرفت ان امتناع العدم ومقارنة الزمان من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج

قال الرابع في صفات اخر اقول المبحث الرابع في صفات اخر اثبتها الشيخ ابو الحسن الاشعري والظاهريون من المتكلمين زعموا انه لا صفة لله تعالى وراء السبعة الحيوة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام او الثمانية ومن هذه السبعة مع البقاء والشيخ ابو الحسن الاشعري اثبت صفات اخر اثبت الاستواء صفة اخرى واليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود والعين صفة اخرى للظواهر الواردة بذكرها كقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وقوله يد الله فوق ايديهم وقوله ويبقى وجه ربك وقوله ولتصنع على عيني والحق من حصر الصفات في السبعة والثمانية بانا مكلفون بكمال المعرفة وهو انما يحصل بمعرفة جميع الصفات ومن لا يثبت لا طريق ولا طريق لا بالاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص وهذان الطريقان لا يدلان الا على هذه الصفات وتقرير هذا الاحتجاج انا لا نسلم ان لا يستدل الا بالافعال او بالتنزيه عن النقائص لا يدلان الا على هذه الصفات سلمنا انهما لا يدلان الا على هذه الصفات لكن لا نسلم ان لا طريق لنا في معرفة الصفات الا الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقائص بل السمع طريق اخرى اما نحن واثبتها الشيخ لورود النصوص بها وكونها غير مرادة لسائر الصفات والباقون اولوا الظواهر الواردة بذكرها وقالوا المراد بالاستواء الاستيلاء وباليد القدرة وبالوجه الوجود وبالعين البصر والاولى اتباع السلف في الايمان بها بعد نفي ما يقتضي التشبيه والتجسيم والرد الى الله تعالى قال الخامس في التكوين اقول المبحث الخامس في التكوين قال بعض الحنفية التكوين صفة قديمة مغايرة للقدرة والمكون حادث قال الامام العوا بان التكوين قديم او محدث يستدعي تصور ماهيته فان كان المراد به نفس مؤثرية القدرة في المقدور فهي صفة نسبية لا توجد الا مع المنتسبين فيلزم من حدوث المكون حدوث التكوين وان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر غير القدرة وان الفرض به امرا ثالثا فيبينوا انهم قالوا متعلق القدرة قد لا يوجد اصلا بخلاف متعلق التكوين والقدرة مؤثرة في امكان الشيء والتكوين مؤثر في وجوده واجاب المصنف بان الامكان بالذات ولا اثر للقدرة في كون المقدور ممكنا في نفسه لان ما بالذات لا يكون بالغير فلم يبق الا ان يكون اثر القدرة في وجود المقدور وان اثرها على سبيل الصحة لا على سبيل الوجوب فلو اثبتنا صفة اخرى لله تعالى مؤثرة في وجود المقدور لكان تأثيرها في المقدور ان كان على سبيل الصحة كان عين القدرة فيلزم اجتماع المثلين ويلزم اجتماع المؤثرين المستقلين بالتأثير على المقدور الواحد بنوع وان كان على سبيل الوجوب استحال ان لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكون الله تعالى موجبا بالذات لا فاعلا بالاختيار وهو باطل بالاتفاق فالقدرة ثابتة في جانب الصحة فان الموجب بالذات لا يكون فاعلا مختارا واعلم ان الحنفية انما اثبتوا التكوين من قوله تعالى انما امرنا لشيء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون فجعل قوله كن مقدما على الكون وهو بالامر والتكوين والاختراع والايجاد والخلق الفاظ مشتركة في معنى وتباين بمعان والمتركبة

كون الشيء موجبا من العدم ما لم يكن موجودا وهي اخص تعلقا من القدرة لان القدرة متساوية النسبة الى جميع المقدورات وهي خاصة بما يدخل منها في الوجود وليست صفة نسبية تعقل مع المنتسبين بل هي صفة حقيقية بعد حصول الاثر تلك النسبة واما ادعاء انهم قالوا القدرة مؤثرة في امكان الشيء فليس بصحيح انما الصحيح ان القدرة متعلقة بصحة وجود المقدور والتكوين متعلق بوجود المقدور ومؤثر فيه ونسبته الى الفعل الحادث كنسبة الارادة الى المراد والقدرة والعلم لا يقتضيان كون المقدور والمعلوم موجودين بهما والتكوين يقتضيه فازلية التكوين لقولهم بامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وقوله ان كانت تلك الصفة مؤثرة على سبيل الوجوب كان الله تعالى موجبا ليس بشيء لان ذلك الوجوب يكون لاحقا لا سابقا بمعنى انه اذا اراد الله تعالى خلق شيء من مقدوراته كان حصول ذلك الشيء واجبا لا بمعنى انه كان واجبا ان يخلقه وقوله ان كان المراد به صفة مؤثرة في وجود الاثر فهو عين القدرة ممنوع لان القدرة لو كانت مؤثرة لكان جميع المقدورات اثرا لها فيكون موجودا ولا يلزم من اثبات التكوين جمع المثلين لان متعلق القدرة غير متعلق التكوين فلا تماثل ان يقال من جانبهم والحق ان الارادة والقدرة مجموع على الذات متعلقان بوجود الاثر ولا حاجة معهما الى اثبات صفة اخرى قال السادس في انه سبحانه يصح ان يرى اقول المبحث السادس في انه تعالى يصح ان يرى في الآخرة بمعنى انه ينكشف لعباده المؤمنين في الآخرة انكشاف البدر المرئي خلافا للمعتزلة من غير ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي وحصول المواجهة خلافا للمشبهة والكرامية فانهم جوزوا رؤيته تعالى لاعتقادهم كونه في الجهة والمكان والمراد بالرؤية الحالة التي يجدها الانسان من نفسه ما يرى الشيء بعد علمه به فانا ندرك تفرقة بين الحالتين وتلك التفرقة لا يجوز عودها الى ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع خارج من العين الى المرئي عند المواجهة فهي حالة اخرى مغايرة للحالة الحاصلة عند العلم يمكن حصولها مع عدم الارتسام وخروج الشعاع فيصح الرؤية بهذا المعنى اما الاول وهو صحة الرؤية بالمعنى المذكور فقد اعتمد عليه وجوه الاول ان موسى سأل الرؤية فلو استحالت الرؤية لكان سؤال موسى جهلا وعبثا وللخصم ان يقول سؤال موسى على لسان قومه بدليل قوله تعالى حكاية عنهم لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتكم الصاعقة وقوله تعالى حكاية عن موسى اتهلكنا بما فعل السفهاء منا وقوله تعالى فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة الثاني ان الله تعالى علق الرؤية باستقرار الجبل واستقرار الجبل من حيث هو ممكن وكذا المعلق باستقرار الجبل ايضا ممكن فالرؤية ممكنة وفيه نظر لانا لا نسلم انه علق الرؤية على امر ممكن بل على امر ممتنع لانه علق الرؤية على استقرار الجبل حال كونه متحركا لان لفظة ان اذا دخلت على الماضي صار بمعنى المستقبل اي لو صار مستقرا في المستقبل فسوف تراني فما صار مستقرا في الزمان المستقبل ولا الوجب حصول الرؤية

لوجوب حصول المشروط عند حصول الشرط الذي يتم به علته العلة ولم يتحقق حصول الرؤية
بالاتفاق فلم يستقر الجبل فيكون متحركا بالضرورة اذ لا واسطة بينهما فاذا الجبل حال
ما علق الله تعالى الرؤية باستقراره كان متحركا واستقرار الجبل من حيث هو متحرك محال فالتعليق
عليه لا يدل على امكان الرؤية لان التعليق على الشرط الممتنع لا يدل على امكان المشروط
اجاب الامام بانا سلمنا ان الجبل في تلك الحال كان متحركا لكن الجبل من حيث هو جبل يصح السكون
عليه والمذكور في الاية ليس الا ذات الجبل واما المعنى لامتناع السكون فهو حصول
الحركة فاذا القدر المذكور في الاية مستلزم لصحة الاستقرار وما هو المنشأ للامتناع
الاستقرار غير مذكور في الاية فوجب القطع بالصحة فدل على ان المذكور في الاية هو وقوع
السكون في حال النظر الى الجبل الذي عبر عنه بقوله تعالى فان استقر مكانه لا صحة السكون
التي تلزم الجبل عند عدم الاشتراط بالحركة وتلك الحال مستلزمة الحركة فلا يمكن معها صحة
السكون الثالث قوله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة وجه الاحتجاج ان النظر اما ان يكون
عبارة عن الرؤية او عن تقليب الحدقة نحو المرئي طلبا لرؤيته والاول هو المطلوب
والثاني يتعذر حمله على ظاهره فيحمل على الرؤية التي هي كالمسبب للنظر بالمعنى الثاني
اطلاقا لاسم السبب وارادة المسبب فانه حسن وهو من وجوه المجاز وقيل النظر لا يدل على
الرؤية ولهذا يقال نظرت الى الهلال فلم اره واذا لم يدل النظر على الرؤية لم يتعين
الرؤية للارادة بل يحتمل ان يكون المراد غيرها على ان تاويلا اخر وهو ان يحمل على
واحد الالاء ويكون معناه وجوه يومئذ ناضرة نعمة ربها ناظرة اي منتظرة او
يحمل على حذف المضاف وهو الثواب ويكون المراد ناظرة الى ثواب ربها
ناظرة وقيل التاويلان باطلان اما الاول فلان الانتظار سبب الغم والاية مسوقة
لبيان النعم واما الثاني فلان النظر الى الثواب لا بد وان يحمل على رؤية الثواب لان
تقليب الحدقة نحو الثواب من غير الرؤية لا يكون من نعم الله واذا وجب اضمار الرؤية
لا محالة كان اضمار الثواب اضمارا للشيء بلا ضرورة من غير دليل فلا يجوز واجيب بان الاية دالة
على ان الحال التي عبر عنها سبحانه وتعالى بقوله وجوه يومئذ ناضرة سابقة على
حالة استقرار اهل الجنة في الجنة واهل النار في النار بدليل قوله تعالى ووجوه يومئذ باسرة
تظن ان يفعل بها فاقرة اي تظن ان يفعل بها فعل هو في شدته وفظاعته فاقرة داهية
تقصم فقار الظهر فانه في حال استقرار اهل النار في النار يفعل بها الفاقرة واذا كانت
تلك الحالة سابقة على الاستقرار كان انتظار النعمة بعد البشارة بها سرورا يستتبع
نضارة الوجه ومثل هذا الانتظار لا يكون سببا للغم كما ان انتظار اكرام الملك

الثالث قوله ع وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة ۞

وعطاياه لا يكون موجبا للغم اذا تيقن وصوله اليه وانتظار العقاب بعد الانذار بوصوله
غم يستتبع بسارة الوجه اي شدة عبوسه كانتظار عقاب الملك اذا تيقن عقابه ولا يحتاج
الى اضمار الرؤية في النظر الى الثواب بمعنى الانتظار لان النظر عبارة اما عن الرؤية
او عن تقليب الحدقة وتقليب الحدقة نحو الثواب بعد البشارة انتظار الوصول الى النعم
كما بينا الرابع قوله تعالى كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وجه الاحتجاج انه
تعالى اخبر عن الكفار على سبيل الوعيد كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون
وذلك يدل على ان المؤمنين يومئذ غير محجوبين عن ربهم والا لم يكن الاخبار
عن الكفار على سبيل الوعيد انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون فائدة واذا لم
يكن المؤمنون يومئذ عن ربهم لمحجوبين يرونه واما الثاني وهو ان يرى من غير
ارتسام صورة المرئي في العين او اتصال شعاع الى المرئي وحصول مواجهة فلما
عرفت انه تعالى متقدس عن الجهة منزه عن المكان متعال عن المواجهة و
استدل على المذهب الحق بدليل عقلي اما تقرير الدليل فلان الجسم مرئي
وذلك لانا نرى الطويل والعريض وطول المرئي ليس بعرض لانه لو كان عرضا
لكان قائما بمحل وقد ثبت ان الجسم مؤلف من اجزاء لا تتجزى موجودة بالفعل
فالطول اما ان يكون قائما بواحد من الاجزاء التي يتألف الجسم منها فيكون
ذلك الجزء مقدارا مما ليس بطويل فيكون قابلا للقسمة فيكون جسما هذا خلف
واما ان يكون قائما باكثر من واحد فيقوم العرض الواحد بمحال كثيرة وهو محال
والعرض كاللون والضوء مرئي فالعرض والجوهر يشتركان في صحة الرؤية و
الحكم المشترك لا بد له من علة مشتركة فالمصحح للرؤية مشترك بين الجوهر والعرض
الا الحدوث والوجود والحدوث لا يصلح للعلية لان الحدوث عدمي لانه عبارة عن
كون الوجود مسبوقا بالعدم والعدمي لا يصلح للعلية فتعين الوجود للعلية فالوجود
هو المصحح للرؤية والوجود معنى مشترك بين الواجب والممكن فالمصحح للرؤية متحقق
في الواجب فتصح رؤيته واعترض عليه بانا لا نسلم ان الطول مرئي بل المرئي هو التألف
الجواهر المفردة بعضها مع بعض والتألف عرض قائم بالاجزاء المتلاقية فيكون المرئي
هو العرض لا الجوهر وصحة الرؤية غير محتاجة الى السبب فان صحة الرؤية عدمي والعدمي
لا يحتاج الى سبب وان سلم ان صحة الرؤية محتاجة الى سبب فلا نسلم وجوب كون السبب
مشتركا وجوديا فان الشيئين المختلفين قد يشتركان في اثر واحد بالنوع سلمنا
ان السبب يجب ان يكون مشتركا ولكن لا نسلم ان الحدوث لا يصلح للعلية قولكم لان الحدوث

الرابع قوله ع كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون

واما الثاني فلتقدسه على الجهة والمكان

واستدل بان الجسم مرئي لانا نرى الطويل والعريض والطول ليس بعرض اذ لو كان عرضا لكان قائما اما بجزء واحد فيكون اكثر مقدارا فينقسم او بالاكثر فيقوم الواحد بمتعدد وهو ممتنع والعرض مرئي فالمصحح مشترك وهو اما الحدوث او الوجود لا الاول لانه عدمي فتعين الثاني

واعترض عليه ان التالف عرض والصحة عدمية فلا تحتاج الى سبب وان سلم فلا نسلم وجوب كونه مشتركا وجوديا لان المختلفين قد يشتركان في اثر واحد والصحة للحادث [illegible] عدمية [illegible] وان سلم فلم لا يجوز ان [illegible] لفوات شرط او [illegible]

على ما هو مسلم فى لكم العدمى لا يصلح للعلية قلنا ممنوع لان العدمى يصلح لان يكون علة للعدمى وصحة
الرؤية لما كانت علتها حال ان يكون علتها عدمية فجاز ان يكون الحدوث وان كان عدميا
علة لصحة الرؤية التى هى عدمية وان سلم ان المصحح هو الوجود فلم قلت انه يلزم من حصوله
فى حق الله تعالى حصول الصحة فلم لا يجوز ان يمتنع رؤيته تعالى لفوات شرط او وجود مانع فان الاثر
كما يعتبر فى تحققه حصول المقتضى يعتبر انتفاء وجود الشرط وانتفاء المانع فلعل ماهية الله
تعالى او ماهية صفة من صفاته مانعة من صحة الرؤية كما ان حقيقة ان الحياة مصححة
للجهل والسهو وحياة الله تعالى لا تصححهما اما لان الاشتراك ليس الا فى اللفظ او ان شرط
فى المعنى لكن ماهيته الحق او ماهية صفة من صفاته تنافيها وعلى التقديرين فانه يكون فى هذه
المسئلة ذكر القضاة قال احتج المعتزلة بوجوه اقول احتج المعتزلة بوجوه ستة
الاول قوله تعالى ذلكم الله ربكم لا اله الا هو خالق كل شىء فاعبدوه وهو على كل شىء
وكيل وما بعده هنا وهو قوله تع وهو اللطيف الخبير والقاء ما ليس بمدح فيما بين
المدائح ركيك مستهجن كما يقال فلان اجل الناس واكل الخبز وافضل الناس
واذا كان نفى ادراك الابصار اياه مدحا كان ثبوته نقصا والنقص على الله مح الثانى
ان قوله تع لا تدركه الابصار يقتضى ان لا يدركه الابصار فى شىء من الاوقات لان قوله
تدركه الابصار يناقض قولنا لا تدركه الابصار بدليل استعمال كل من القولين فى
تكذيب الاخر وصدق احد النقيضين يستلزم كذب الاخر وصدق قوله تعالى لا تدركه الابصار
يوجب كذب قولنا تدركه الابصار وكذبه يستلزم كذب قولنا تدركه بصر واحد او
بصران اذ لا قائل بالفرق واجيب بان الادراك هو الاحاطة وهى رؤية الشىء من جميع
جوانبه لان اصله من اللحوق والاحاطة انما تتحقق فى المرئى الذى يكون له جوانب ومعنى الآية نفى
الرؤية على سبيل الاحاطة ولا يلزم من نفى الرؤية على سبيل الاحاطة نفى الرؤية فان
الرؤية على سبيل الاحاطة اخص من الرؤية مطلقا ولا يلزم من نفى الخاص نفى العام
واجاب القضاة بان معنى الآية لا تدركه جميع الابصار وذلك لان الابصار جمع معرف باللام فيفيد
العموم فلا ينافى ادراك بعض الابصار ورد الجواب الاول بان قوله الادراك رؤية الشىء من
جميع جوانبه ليس بصحيح فانهم يقولون ادركت النار وادركت الشىء ولا يريدون
بها رؤيتها من جميع جوانبها بل الجواب الصحيح ان الله تعالى نفى الادراك بالابصار الذى
من شرطه ارتسام الشبح او خروج الشعاع ولا يلزم منه نفى الحالة الذى يحصل بعد حصول
احد هذين السببين من غير حصول احدهما الثانى قوله تعالى لموسى لن ترانى
وجه الاحتجاج به ان كلمة لن لتابيد النفى بدليل قوله تعالى قل لن تتبعونا فنفى الرؤية على

العابد

التابيد فى حق موسى ويلزم نفيها فى حق غيره اذ لا قائل بالفرق واجيب بالمنع اى لا نم ان كلمة لن لتابيد
النفى بل لتاكيد النفى قوله تع ولن يتمنوه ابدا بما قدمت ايديهم فانه مقيد بقوله ابدا ومع هذا لم يستلزم
تابيد النفى لانهم يتمنونه فى الآخرة على ان نفى الرؤية على التابيد لا يقتضى نفى صحة الرؤية الثالث قوله تع
وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى الآية وجه الاحتجاج انه تع
نفى الرؤية وقت الكلام فانه تع نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة الوحى ومن وراء حجاب وارسال رسول
وكل منها يستلزم عدم الرؤية اما الوحى فلانه لم يكن مشاهدة فلا يكون عند الرؤية واما من وراء حجاب
فظاهر انه يستلزم عدم الرؤية واما ارسال الرسل وايحائه فانه يدل على عدم المشاهدة المستلزم
لعدم الرؤية واذا انتفى الرؤية فى وقت الكلام فينتفى الرؤية فى غير وقت الكلام اذ لا قائل بالفصل
واجيب عنه بانا لا نم انه نفى الكلام وقت الرؤية قولهم لانه نفى التكلم الا على احد الوجوه الثلثة
قلنا مسلم قولهم كل منها يستلزم عدم الرؤية ممنوع قولهم اما الوحى فلا يكون مشاهدة ممنوع لان
الوحى كلام يسمع بسرعة سواء كان المتكلم محجوبا عن السامع او لم يكن الرابع انه تع استعظم طلب
رؤيته ورتب الوعيد والذم عليه فقال يسألك اهل الكتاب ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا
موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم وقال تع وقال الذين لا يرجون
لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا فى انفسهم وعتوا عتوا كبيرا اى قال
الكفار لولا انزل علينا الملائكة ليخبرونا ان النبى عليه السلام مرسل او نرى ربنا ليامرنا باتباعه
وتصديقه فاقسم الله تع فقال لقد استكبروا فى انفسهم بطلبهم الرؤية وعتوا اى تجاوزوا عتوا
كبيرا اى طغوا بطلبهم الرؤية طغيانا كبيرا وقال تع واذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله
جهرة فاخذتكم الصاعقة وانتم تنظرون فلو كان طلب الرؤية يترتب عليه العقاب والذم
فلا يصح الرؤية واجيب بان الاستعظام لاجل طلبهم الرؤية تعنتا وعنادا لانهم طلبوا
الرؤية فى الدنيا مع ان لم يخلق الله تع فى ابصارهم ما يقتضى على رؤيته تع فالاستعظام وترتب
الوعيد والذم على ذلك لا على طلب الرؤية فى الجملة شاهده انه تع ذم الكفار بعدم رجائهم لقائه
فى الآخرة حيث قال والذين لا يرجون لقاءنا اى فى الآخرة فدل على ان قطع الرجاء عن رؤية الله تع
فى معرض الذم فعلم صحة رؤيته فى الآخرة والا لجاز انقطاع الرجاء عن رؤيته الخامس ان الابصار
فى الشاهد اى فيما عندنا من المبصرات يجب اذا تحقق شروط ثمانية احدها ان يكون الحواس سليمة
فان الحواس اذا كانت غير سليمة لا يجب الرؤية وثانيها كون الشىء جائز الرؤية فان ما يمتنع رؤيته
لا يرى وثالثها المقابلة المخصوصة بين الرائى والمرئى كالجسم المحاذى للرائى او كون المرئى
فى حكم المقابل فانها فى حكم محاذاة المقابل كالصورة المحسوسة فى المرآة المقابلة للرائى فانها
لكونها قائمة فى المرآة المقابلة فى حكم المرآة ورابعها ان لا يكون المرئى فى غاية القرب وخامسها

ان لا يكون المرئي في غاية البعد وسادسها ان لا يكون المرئي في غاية اللطافة وسابعها ان لا يكون المرئي في
غاية الصغر وثامنها ان لا يكون بين الرائي والمرئي حجاب لانا نعلم بالضرورة انا لا نبصر الشيء
عند عدم احد هذه الشروط ونبصره اذا حصلت هذه الشروط ولولاه وان لم تجب رؤية الشيء
اذا حصلت هذه الشروط جاز ان يكون بحضرتنا جبال واشخاص لا نراها والشروط الستة الاخيرة
اي المقابلة وما في حكمه وعدم غاية القرب وعدم غاية البعد وعدم غاية اللطافة وعدم غاية
الصغر وعدم الحجاب لا يمكن اعتبارها في رؤية الله تعالى لان هذه الستة انما تعتبر فيما من شانه
ان يكون في جهة وحيز والله تعالى منزه عن الجهة والحيز فبقي شرطان سلامة الحاسة وجواز
الرؤية حاصلة الآن فلو صحت رؤيته وجب ان نراه تعالى لحصول الشرط قطعا واللازم باطل قطعا فالملزوم مثله
واجيب بان الغائب وهو الله تعالى ليس كالشاهد فلعل رؤيته تعالى موقوفة على شرط لم يحصل الآن
وهو ما خلقه الله تعالى في الابصار يقوى على رؤيته او بانه لم تكن الرؤية واجبة الحصول عند حصول
هذه الشرائط فان الرؤية بخلق الله تعالى والشروط العادية معدات لا توجب الرؤية عند وجود
معداتها السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة ولا الانطباع لان المقابلة والانطباع يستلزمان الجسمية
والله تعالى منزه عن الجسمية فثبت ان الله تعالى لا يقبل المقابلة ولا الانطباع وكل مرئي اما مقابل او منطبع
في الرائي بالضرورة فالله تعالى ليس بمرئي واجيب بمنع الكبرى بانا لا نسلم ان كل مرئي اما مقابل او منطبع
في الرائي ودعوى الضرورة في الكبرى باطل لاختلاف العقلاء في صدقها والعقلاء لا يختلفون
في صدق الضروري وبان ما ذكرتم من الكبرى منقوض بابصار الله تعالى ايانا فانه ليس بيننا
وبينه مقابلة ولا انطباع

الباب الثالث في افعاله

اعلم انه لما فرغ من الباب الثاني شرع في الباب الثالث في افعاله وذكر فيه ست مسائل الاولى في افعال العباد الثانية في انه تعالى
مريد للكائنات الثالثة في التحسين والتقبيح الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء الخامسة في ان افعاله لا تعلل
بالاغراض السادسة في الغرض من التكليف المسئلة الاولى قال الشيخ ابو الحسن الاشعري ان
افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له ولا اثر لقدرة العبد في مقدوره اصلا
بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله تعالى وقال القاضي ابو بكر ان ذات الفعل واقع بقدرة
الله وكون الفعل طاعة كالصلوة ومعصية كالزنا صفات للفعل بقدرة العبد وقال امام
الحرمين وابو الحسين البصري والحكماء ان افعال العباد واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في
العبد فالله تعالى يوجد في العبد القدرة والارادة ثم تلك القدرة والارادة يوجبان وجود
المقدور وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني المؤثر في الفعل المجموع قدرة الله تعالى و
قدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره لا على نعت الايجاب ومنع
قول المعتزلة بوجوه الاول ان ترك الفعل من العبد ان امتنع حال الفعل كان العبد مجبرا

Margin: وسلامة الحاسة

Margin: واجيب بان الغائب ليس كالشاهد فلعل رؤيته موقوفة على شرط لم يحصل الآن او لم تكن واجبة الحصول عند هذه الشرائط السادس انه تعالى لا يقبل المقابلة ولا الانطباع وكل مرئي مقابل او منطبع في الرائي واجيب بمنع الكبرى ودعوى الضرورة باطل لاختلاف العقلاء فيه والنقض بابصار الله تعالى ايانا وفيه مسائل الاولى الشيخ ان افعال العباد كلها واقعة بقدرة الله تعالى مخلوقة له وقال القاضي بكونه طاعة ومعصية بقدرة العبد وقال امام الحرمين وابو الحسين والحكماء انها واقعة بقدرة خلقها الله تعالى في العبد وقال الاستاذ المؤثر المجموع قدرة الله تعالى وقدرة العبد وقال جمهور المعتزلة العبد يوجد فعله باختياره ومنع بوجوه الاول ان امتنع عليه حال الفعل الترك كان مجبرا والا احتاج الى مرجح لا يكون من العبد ولزم الجبر

فلا يكون الفعل باختياره وان لم يمتنع ترك الفعل من العبد احتاج فعله الى مرجح موجب لامتناع ترجيح
احد طرفي الممكن بلا مرجح ولا يكون ذلك المرجح الموجب من العبد لانه لو كان من العبد نعود التقسيم
ولا يتسلسل بل ينتهي لا محالة الى مرجح موجب لا يكون من فعله ويلزم الجبر وقيل المعتزلة يقولون
معنى الاختيار استواء الطرفين بالنسبة الى القدرة وحدها ووجوب وقوع احدهما بحسب الارادة
فمتى حصل المرجح وهو الارادة وجب الفعل ومتى لم يحصل امتنع وذلك غير مناف لاستواء الطرفين
بالقياس الى القدرة وحدها و(؟) ان امتنع ترك الفعل من العبد عند الارادة لم يلزم الجبر وعدم الاختيار
وانما يلزم ذلك لو كان امتناع ترك الفعل بغير الارادة واما اذا كان بالارادة فلا واجيب بان
نقل هذا الكلام عن المعتزلة قول ابي الحسين البصري ليس قول سائر المعتزلة والكلام في ابطال
قول سائر المعتزلة لا في ابطال قول ابي الحسين الثاني لو كان العبد موجدا لفعله باختياره كان عالما
بتفاصيله اذ لو جاز الايجاد بالاختيار من غير العلم بطل دليل اثبات عالمية الله تعالى ولان القصد
الكلي لا يكفي في حصول الجزئي لان نسبة الكلي الى جميع الجزئيات على السواء فليس حصول بعضها
اولى من حصول بعض آخر فيجب ان يتحقق قصد جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي
فثبت انه لو كان موجدا لفعله باختياره لكان عالما بتفاصيله فيكون العبد محيطا بالسكنات
المتخللة للحركة البطيئة وعدد احيازها السكنات واللازم باطل فان الفاعل للحركة البطيئة قد فعل
السكون في بعض الاحياز والحركة في بعضها مع انه لا شعور له بسكون ولا باحيازه وقيل الايجاد
يستلزم علم الموجد بالموجد ولا يلزم في عالمية الله تعالى لان مثبتي العالمية لا يستدلون بالايجاد
عليها بل باحكام الفعل واتقانه نعم الايجاد مع القصد يستلزم للعلم لكن يكفي الاجمالي والحركات
الصادرة عنا مع اعتبار القصد بها تكون معلومة لنا على سبيل الاجمال واجيب بان الحركات
المفصلة الحاصلة بالفعل الصادر من الفاعل بالقصد والاختيار وجب ان يتحقق بقصد
جزئي والقصد الجزئي مشروط بالعلم الجزئي فيلزم انه لو كان موجدا للفعل باختياره لكان
عالما بتفاصيله لكن لم ان يمنعوا بطلان اللازم فان العبد عالم بتفاصيل افعاله لكن لم يبق
العلم التفصيلي على ما ذكره الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله تعالى فان اراد العبد
سكون جسم اراد الله حركته فاما ان يقع مراداهما فيلزم جمع النقيضين او لم يقع مراد واحد منهما
فيلزم رفع النقيضين او وقع مراد احدهما دون الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح لان قدرته تعالى
وان كانت اعم من قدرة العبد لكنهما بالنسبة الى هذا المقدور متساويان في الاستقلال
بالتاثير في ذلك المقدور الواحد والشيء الواحد وحقيقة لا تقبل التفاوت فاذن
القدرتان بالنسبة الى اقتضاء وجود هذا المقدور على السوية انما التفاوت في امور آخر خارجة
عن هذا المعنى واذا كان كذلك امتنع الترجيح فيلزم وقوع مراد الله دون مراد العبد عند اجتماع

Margin: الثاني انه لو اوجد فعله باختياره كان عالما بتفصيله محيطا بالسكنات المتخللة للحركة البطيئة وعدد احيازها

Margin: الثالث لو اختار العبد وناقض مراده مراد الله لزم جمعهما او رفعهما او الترجيح بلا مرجح فان قدرته وان كانت اعم لكنها بالنسبة الى هذا المقدور على السواء

العدرتين ولانم ان العدرتين متساويتان في الاستقلال بالتاثير فذلك المقدور بل هما متفاوتان في
القوة والضعف و لذلك يقدر قادر على حركة شاقة في مدة لا يقدر قادر آخر عليها في تلك المدة
ولو كانت العدرة متساوية لكانت المقدورات متساوية وليست كذلك وايضا الضعيف ربما
يقدر على فعل بالاستقلال يقدر عليه القوي والقوي يقدر على منعه من ذلك الفعل وسوا يقدر
على منع القوي وهذا الدليل ماخوذ من دليل التمانع في ابطال كون الالهة اكثر من واحد و
تمشيته ان الالهية تفرض متساوية في القدرة بلا تفاوت وههنا لا تمشي فان احتجوا بالمعقول
والمنقول اقول احتج المعتزلة على ان افعال العباد باختيارهم بالمعقول والمنقول اما
الاول اي المعقول فهو ان العبد لو لم يكن مختارا اي متمكنا من الفعل والترك لقبح تكليفه
لانه ح يكون افعاله جارية مجرى افعال الجمادات واللازم باطل لان العقلا اتفقوا
على ان التكليف ليس بقبيح واجيب بان ما ذكرتم مشترك الالزام لوجهين آ ان الفعل المامور
عند استواء داعي الفعل وداعي الترك وعند مرجوحية داعي الفعل ممتنع وعند رجحان
داعي الفعل واجب فيكون الفعل اما ممتنعا واما واجبا فلا يكون مقدورا للعبد فيقبح
التكليف واما الثاني وهو المنقول فمن وجوه آ الايات التي اضاف الافعال الى العباد
وعلقها بمشيتهم كقوله تع فويل للذين يكتبون الكتاب بايديهم وقوله ان يتبعون الا
الظن وقوله تع ذلك بان الله لم يك مغيرا نعمة انعمها على قوم حتى يغيروا ما بانفسهم وقوله
تع بل سولت لكم انفسكم امرا وقوله تع فطوعت له نفسه قتل اخيه وقوله تع من يعمل سوء
يجز به وقوله تع كل امرئ بما كسب رهين وقوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر وقوله تع
اعملوا ما شئتم وقوله تع فمن شاء ذكره وقوله تع لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر وعورض
المنقول بالايات الدالة على ان جميع الافعال بخلق الله تع نحو قوله تع الله خالق كل شيء وقوله تع
والله خلقكم وما تعملون وقوله تع من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم
ب ان الايات المشتملة على الوعد والوعيد والمدح والذم عليها نحو قوله تع اليوم تجزى
كل نفس بما كسبت وقوله تع اليوم تجزون ما كنتم تعملون وقوله تع لتجزى كل نفس بما تسعى
وقوله تع هل جزاء الاحسان الا الاحسان وقوله تع هل تجزون الا ما كنتم تعملون وقوله تع
من جاء بالحسنة فله عشر امثالها وقوله تع ومن اعرض عن ذكري وقوله تع اولئك الذين اشتروا
الحيوة الدنيا بالآخرة وقوله تع ان الذين كفروا بعد ايمانهم وقوله تع كيف تكفرون بالله و
اكثر من ان يحصى واجيب بان المعتبر للثواب والمدح والعقاب والذم والسعادة
والشقاوة قال الله تع واما الذين سعدوا ففي الجنة وقال تع واما الذين شقوا ففي النار
والسعادة والشقاوة جبلية كتبت للعبد قبل وجوده شاهده قوله صلى الله عليه وسلم

السعيد من سعد في بطن امه والشقي من شقي في بطن امه والاعمال الصالحات امارات للسعادة والاعمال
السيئات علامات للشقاوة وترتب الثواب على الاعمال الصالحات والعقاب على الاعمال السيئات
من حيث ان الافعال معرفات للثواب والعقاب لا موجبات ج الايات الدالة على اعتراف الانبياء
بذنوبهم كقوله تع حكاية عن آدم ربنا ظلمنا انفسنا وعن يونس اني كنت من الظالمين وعن موسى
رب اني ظلمت نفسي وعورض بقوله تع حكاية عن موسى ان هي الا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي
من تشاء ونظائره نحو قوله تع من يشا الله يضلله ومن يشا يجعله على صراط مستقيم د الايات
الدالة على ان افعال الله تع لا تتصف بصفات افعال العباد من الظلم والاختلاف والتفاوت
اما الظلم فلقوله تع ان الله لا يظلم مثقال ذرة وقوله تع وما ربك بظلام للعبيد وقوله تع
وما ظلمناهم ولكن ظلموا انفسهم واما الاختلاف فلقوله تع لو كان من عند غير الله لوجدوا
فيه اختلافا كثيرا واما التفاوت فلقوله تع ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت واذا كان
الظلم والاختلاف والتفاوت منتفية عن افعال الله تع يلزم ان يكون افعال العباد مخلوقة
لله تع واجيب بان ما ذكرتم من الايات لا يدل على ان الافعال غير مخلوقة اما الايات الدالة
على نفي الظلم فلان كون الفعل ظلما اعتبار عارض له بالنسبة الينا ليس بداخل في حقيقة
الظلم والصفة حقيقة لانه لا يجوز ان لا يكون الافعال المنسوبة الى العباد متصفة بالظلم
بالنسبة اليه تع لانه مالك لكل الاشياء لا لاستحقاق ويكون متصفة بالنسبة الينا لقصور
ملكنا او قصور استحقاقنا وكون الفعل ظلما بالنسبة الينا لا يمنع صدوره واصل الفعل من
الباري تع اعتبار كونه ظلما اذ لا امتناع ان الفعل الصادر عنه تع يعرض له تع اعتبار
كونه ظلما بالنسبة الينا واما نفي الاختلاف والتفاوت الذي يدل عليه الايات في القران وخلق
السموات اذ الكلام في القران وخلق السموات يدل عليه سياق الآيتين لا نفي الاختلاف و
التفاوت عن افعاله تع مطلقا فان مخلوقات الله تع متفاوتة في الرتبة والشرف وغير ذلك
من الاختلاف والتفاوت قال واعلم ان اصحابنا اقول اعلم ان اصحابنا لما وجدوا تفرقة بديهية
بين ما نزاوله اي نباشره من الافعال الاختيارية وبين ما نحسه من الجمادات من الحركات
الصادرة بدون شعور واختيار فانهم علموا بالبديهة ان للاختيار مدخلا في الاول دون
الثاني وذاد هم اي منعهم مطرد البرهان الدال على ان الله تع خالق كل شيء عن اضافة
الفعل الى اختيار العبد مطلقا جمعوا بين الامرين وقالوا الافعال واقعة بقدرة الله تع
وكسب العبد على معنى ان الله تع اجرى عادته اذا صمم العزم على الطاعة خلق فعل الطاعة
واذا صمم العزم على المعصية خلق فعل المعصية فيه وعلى هذا يكون العبد كالموجد لفعله
وان لم يكن موجدا وهذا القدر كاف في الامر والنهي قال الشارح وهذا ايضا مشكل فان

ان الايات المشتملة على الوعد والوعيد ... والمدح والذم عليها ... اكثر من ان يحصى واجيب بان السعادة و ... جبلية كتبت له قبل ... الاعمال امارات ... وترتب الثواب و ... لا موجبات

حتى العزم ايضا فعل من الافعال مخلوق لله تعالى فلا مدخل للعبد اصلا وللصعوبة هذا
المقام انكر السلف على المناظرين في هذا المقام لانه بحسب الغالب يؤدي المناظرة فيه الى رفع
الامر والنهي او السؤال بالله وقال اهل التحقيق في هذا المقام لا جبر ولا تفويض ولكن
امر بين الامرين فهذا هو الحق في تحقيقه ان الله تعالى هو موجد القدرة والارادة في العبد و
جعلهما بحيث لهما مدخل في الفعل لا بان يكون للقدرة والارادة لذاتهما مدخل في الفعل بل
كونهما بحيث لهما مدخل بخلق الله اياهما على هذا الوجه ثم يقع الفعل بهما فان جميع المخلوقات
خلق الله تعالى بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة واسباب لا بان يكون الوسائط
والاسباب لذاتها مقتضية ان يكون لها مدخل في وجود المسببات بل بان خلقها الله تعالى
بحيث لها مدخل فيكون الافعال الاختيارية المنسوبة الى العبد مخلوقة لله تعالى ومقدورة للعبد
بقدرة خلقها الله في العبد وجعلها بحيث لها مدخل في الفعل والاولى ان يسلك في المقام
طريقة السلف ويترك المناظرة فيه ويفوض علمه الى الله تعالى قال المسألة انه تعالى مريد للكائنات
المسألة ٣ اختلفوا في ان الله تعالى هل هو مريد للكائنات ام لا فذهبت الاشاعرة الى
انه مريد للكائنات من الخير والشر والايمان والكفر والطاعة والمعصية ارادة تابعة للعلم
وكل ما علم الله تعالى وقوعه يريده وكل ما علم الله تعالى عدمه وعدم وقوعه لا يريده وذهبت المعتزلة
الى ان الله تعالى لا يريد الشر والكفر والمعصية سواء وقعت او لا ويريد الخير والايمان والطاعة
وقعت او لا والارادة هو الامر فكل ما امر الله به يريده واحتج الشيخ على مذهب
الاشاعرة بوجهين آ انه تعالى موجد لكل ما دخل في الوجود من الممكنات ومبدعه بالاختيار
ومن جملته الشر والكفر والمعصية فيكون موجد الشر والكفر والمعصية بالاختيار
وكل ما اوجده بالاختيار يكون مريدا له فالله تعالى يكون مريدا لها وللقائل ان يقول هذا
الوجه مبني على انه خالق لافعال العباد وهو ممنوع عندهم ب انه تعالى علم ممن يموت على الكفر
عدم ايمانه فامتنع وجود الايمان منه والا لامكن انقلاب علمه تعالى جهلا واذا كان وجود الايمان
عنه ممتنعا لا يتعلق الارادة به لان الممتنع لا يكون مرادا وللقائل ان يقول وجود الايمان
ليس ممتنعا بالنظر الى قدرة القادر وممتنع بالنظر الى علمه تعالى فيجوز ان يتعلق ارادته تعالى
بالايمان من حيث انه ممكن لا من حيث انه ممتنع وقيل ايضا ان العلم تابع للمعلوم لا موجب له
فلا يكون العلم موجبا للكفر والمعصية فلا يكون يتعلق الارادة بالكفر والمعصية احتج
المعتزلة بوجوه اربعة آ ان الكفر غير مأمور به بالاتفاق فلا يكون مرادا اذ الارادة
مدلول الامر او مدلول الامر ملزوم للارادة مساو لها لان الطلب اما نفس الارادة
او مشروط بالارادة والارادة شرط لا ينفك عنه واياما كان يمتنع انفكاك الامر عن الارادة

وللصعوبة هذا المقام انكر السلف على المناظرين فيه ٭

من الخير والشر ونراها اول والكفر لانه موجد الكل ومبدعه ولانه علم ممن يموت على الكفر عدم ايمانه فامتنع وجوده والا لامكن انقلاب علمه جهلا فلا يتعلق الارادة به ٭

احتج المعتزلة بوجوه الاول ان الكفر غير مأمور به فلا يكون مرادا اذ الارادة مدلول الامر او ملزومه ٭

فما لا يكون مأمورا به لا يكون مرادا والكفر غير مأمور به فهو غير مراد ب لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به
واللازم باطل لان الرضا بالكفر كفر فلا خبث بيان الملازمة ان الكفر مراد لله وهو مراد لقضائه والرضا
بالقضاء واجب ج لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا بكفره واللازم باطل لان الكافر عاص بكفره بيان
الملازمة ان الطاعة تحصيل مراد المطاع فاذا كان الكفر مرادا كان الكافر بكفره محصلا مراد الله تعالى
فيكون مطيعا بكفره د قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة فلو كان الكفر مرادا لكان تعالى
راضيا به واللازم باطل واجيب عن آ بان الامر قد ينفك عن الارادة فلا يكون الامر نفس الارادة ولا مشروطا
بها وذلك كما مر في المختصر فان السلطان لو انكر ضرب السيد لعبده وهو اراد تمهيد عذره عند السلطان على ضرب عبده
من غير ذنب فادعى السيد مخالفة العبد له فطلب السلطان تمهيد عذره بعصيان العبد امره بمشاهدة
السلطان فانه يأمر العبد ولا يريد منه الاتيان بالمأمور به لانه لو كان السيد مريدا الاتيان العبد
بالمأمور به لكان مريدا عقاب نفسه لان السلطان هو اخذ معاقبة السيد عند اتيان العبد امره
والعاقل لا يريد عقاب نفسه وقد اورد المعتزلة على القول بان الامر طلب فان العاقل لا يطلب عقاب
نفسه مثل والاولى ان يقال لو كان الامر الارادة او مشروطا بها لوقعت المأمورات كلها واللازم ظ
اما الملازمة فلان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت فمعنى تعلق
الارادة بالشيء تخصيصه بوقت حدوثه فاذا لم يوجد الشيء لم يخصص بوقت حدوثه واذا لم يخصص
بوقت حدوثه لم يتعلق الارادة به فيلزم من المقدمتين انه اذا لم يوجد الشيء لم يتعلق الارادة به ويلزم
منه انه اذا تعلق الارادة بالشيء وجد وعلى تقدير ان يكون الامر هو الارادة او مشروطا بها يلزم ان يكون
المأمور به لكونه مرادا موجودا واما بيان بطلان اللازم فلان من علم الله تعالى انه يموت على كفره مأمور
بالايمان ولم يقع الايمان منه واعلم ان ما اورده المعتزلة على القول بان الامر هو الطلب ليس بوارد فان
العاقل قد يطلب ما يكرهه ولكن لا يريده الا ما يختاره فالسيد يجوز ان يطلب من العبد المأمور به
ولا يريد وقوعه ولا يلزم منه ان يكون طالبا لعقاب نفسه وانما يلزم ذلك لو كان مختار الوقوع المأمور به
بل انما يطلبه ليخالف العبد السيد فيما يطلبه فلا يعاقبه السلطان فلا يكون طلبه المأمور به مستلزما
لطلب عقابه وللمعتزلة ان يقولوا لا نم الملازمة قوله لان الارادة هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في
وقت دون وقت قلنا ارادة الفاعل الفعل هي الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت دون وقت
وارادة غير الفاعل لصدور الفعل من الفاعل لا يكون الصفة المخصصة لحدوث الفعل في وقت
دون وقت فالارادة التي هي عين الامر او شرطه هي الثانية ولا يلزم من كون المأمور به مرادا
بالارادة الثانية وقوعه فان الارادة الثانية لا تستلزم وقوع المراد وعن ب بان المراد هو المقضي
لا القضاء فالكفر الذي هو المراد ليس قضاء بل هو مقضي والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي

الثاني لو كان الكفر مرادا لوجب الرضا به والرضا بالكفر كفر الثالث لو كان الكفر مرادا لكان الكافر مطيعا لان الطاعة تحصيل مراد المطاع الرابع قوله تعالى ولا يرضى لعباده الكفر والرضا هو الارادة

واجيب عن الاول بان الامر قد ينفك عن الارادة كما مر في المختصر

والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي

ولقائل ان يقول هو لكم الرضا انما يتعلق بالقضاء دون المقضي ليس بمستقيم فان القائل رضيت بقضاء الله
لا يريد انه رضي بصفة من صفات الله تعالى بل يريد انه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي والجواب الصحيح
ان يقال الرضا بالكفر من حيث هو كفر من قضاء الله طاعة والرضا بالكفر من هذه الحيثية ليس بكفر
وعن الثاني ان الطاعة موافقة الامر لا موافقة الارادة فالطاعة تحصيل المامور به لا تحصيل
المراد فلقائل ان يقول الطاعة موافقة الارادة التابعة اذ الامر هو الارادة التابعة او مشروط
بها او احسان الامر عن الارادة التابعة وغير مشروط بها لان الامر يوجد بدون الارادة التابعة
كامر المختبر وعن الثالث ان الرضا من الله ليس بمعنى ارادة الفعل بل الرضا من الله هو ارادة الثواب
على الفعل او ترك الاعتراض عليه ولا يلزم من انتفاء ارادة الثواب وانتفاء ترك الاعتراض عليه انتفاء
ارادة الفعل وقال الحكيم في بيان كيفية وقوع الشر في قضائه تعالى ان الامور الممكنة في الوجود منها امور
يجوز ان تتعرى وجودها عن الشر اصلا كالعقول التي لا تشتمل على امر بالقوة ومنها الخير المحض
والتراء او وجوده هي الملائكة والافلاك ومنها امور لا يمكن ان تكون فاضلة فضيلتها اللائقة بها
الا وتكون بحيث يعرض منها شر عند ملاقاتها لما يخالفها وذلك مثل النار فانها لا تفضل فضيلتها
ولا تكمل معاونتها في تكميل الوجود الا ان تكون مؤذية ومؤلمة لما يتفق لها مصادمة من اجسام
حيوانية وتكون بحيث يعرض منها احتراق بعض المركبات بالاحتراق والاشياء باعتبار وجود
الشر وعدمه تنقسم الى ما هو شر محض والى ما غلب الخير فيه على شره وما ذكرنا والى ما يكون اكثر
على الاطلاق والى ما يكون الشر فيه غالبا والى ما يساوي الخير والشر فيه واذا كان الجواد المحض
الالهي مبدأ الفيضان الوجود الخيري والصواب كان وجود القسم الاول واجبا في قضائه
مثل وجود الجواهر العقلية وكذلك القسم الثاني يجب في قضائه فان ترك الخير الكثير لاجل شر
قليل شر كثير وذلك مثل النار والاجسام الحيوانية فانه لا يمكن ان تكون لها فضيلتها الا ان
تكون بحيث يمكن ان يتأدى احوالها في حركاتها وسكوناتها الى اجتماعات ومصادمات مؤذية ولان
يتأدى احوالها واحوال الامور التي في العالم الى ان يقع لها خطأ عقد ضار في المعاد او في الحق
او فرط هيجان غالب عاجل من شهوة او غضب ضار في امر المعاد وتكون القوى الملكية
لا تغني عنها شيئا وتكون ذلك في اشخاص اقل من اشخاص السالمين واوقات اقل من
اوقات السلامة ولان هذا معلوم في العناية الاولى فهو كالمقصود في العرض فالشر
داخل في القدر بالعرض فانه مثلا مرضي به بالعرض قال الثالث في التحسين والتقبيح اقول
المسألة الثالثة في التحسين والتقبيح التحسين هو الحكم بالحسن والتقبيح هو الحكم بالقبح
ولا قبح بالنسبة الى الله تعالى اما بالنسبة الى افعال العباد فلا اتفاق العقلاء على ان

الفعل الصادر منه لا يتصف بالقبح لكونه نقصا والنقص على الله تعالى محال واما بالنسبة الى افعال
العباد فلانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء ويختار لا علة لصنعه
ولا غاية لفعله واما بالنسبة الى قبيح ما نهي عنه شرعا وهو منحصر في الحرام ان
اريد بالنهي نهي التحريم وان اريد بالنهي نهي التنزيه فالقبيح هو الحرام والمكروه
والحسن ما ليس كذلك اي ما ليس بمنهي عنه شرعا كفعل الله تعالى والواجب والمندوب
والمباح وفعل غير المكلف حسن وكذا المكروه ان اريد بالنهي نهي التحريم
وقالت المعتزلة القبيح قبيح في نفسه وقبحه يكون لذاته او يكون لصفة لازمة
لذاته او لوجه واعتبار هكذا هو مذهب الجبائي فقبيح من الله تعالى كما يقبح منا وكذا
الحسن حسن في نفسه وحسنه يكون لذاته او لصفة لازمة لذاته او لوجه واعتبار
ثم ان من الحسن والقبيح ما يستقل العقل بدركه ضرورة من غير نظر واستدلال
كانقاذ الغرقى والهلكى والصدق النافع وكقبح الظلم والكذب الضار او يستقل العقل
بدركه بالاستدلال كقبح الصدق الضار وحسن الكذب النافع والذي يدل على ان هذين
النوعين يستقل العقل بدركهما انه يحكم بهما المنكر ابي المعترف بالنبوة
والمتمسك بدين نبي وغيره كالبراهمة ومن الحسن والقبح ما ليس كذلك اي
لا يستقل العقل بدركه لا بالضرورة ولا بالنظر والاستدلال كحسن صوم
آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فان العقل لا يستقل بدركه بل يتوقف
على الشرع والسمع قلنا الحسن والقبح يطلقان على امور منها ما يكون صفة
كمال او صفة نقص ومنها ما يكون ملائما للطبع او منافرا له ومنها ما يتعلق
به في الآجل ثواب او عقاب فان كان المراد بالحسن ما يكون صفة كمال
وبالقبيح ما يكون صفة نقص او كان المراد بالحسن ما يكون ملائما للطبع
وبالقبيح ما يكون منافرا للطبع فلا خلاف في كونهما عقليين وان كان المراد
بالحسن ما يتعلق به في الآجل ثواب وبالقبيح ما يتعلق به في الآجل عقاب
فالعقل لا مجال له فيما يتعلق به في الآجل ثواب او عقاب وكيف يكون للعقل
مجال وقد ظهر ان العبد غير مختار في فعله ولا مستقل بتحصيله واذا كان
كذلك لا يوصف فعله بالحسن والقبح بحسب العقل فان الافعال الاضطرارية
والاتفاقية لا توصف بالحسن والقبح عقلا قال الرابع في انه لا يجب عليه شيء
اقول المسألة الرابعة في انه تعالى لا يجب عليه شيء لانه لو وجب عليه
شيء فان لم يستوجب الذم بتركه لم يتحقق الوجوب لان الوجوب هو كون الفعل بحيث يستحق

بان له النعم وان لم يستوجب شكر له النعم كان الباري ناقصا لذاته مستكملا بفعله فانه يتخلص بفعله
من المذمة وهو محال والمعتزلة اوجبوا على الله تعالى امورا منها اللطف ومنها الثواب
على الطاعات ومنها العقاب على الكبائر قبل التوبة ومنها ان يفعل الاصلح لعباده في الدنيا
ومنها ان لا يفعل القبيح عقلا اما اللطف وهو ان يفعل ما يقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن
المعصية بحيث لا يؤدي الى الالجاء فهو واجب على معنى ان تاركه يستحق الذم عند المعتزلة
لان اللطف يحصل به الغرض من التكليف وهو التعريض للثواب لان ما يقرب المكلف الى
الطاعة ويبعده من المعصية يكون واجبا لان التكليف واجب وهو لا يتم الا باللطف
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيفعل هذا التقريب ممكن الوجود في نفسه والله تعالى
قادر على كل الممكنات فوجب ان يكون الله تعالى قادرا على ايجاد هذا التقريب
فيمكنه ابتداء من غير توسط التكليف فيكون التوسط عبثا واما الثواب فهو نفع مستحق مقرون
بالتعظيم والاجلال فواجب على الله جزاء على التكاليف والطاعات قبل لله تعالى
من النعم السابقة والاعمال لا تكافئ النعم السابقة فكيف يستحق مكافاة واما العقاب على
الكبائر قبل التوبة فهو واجب على الله تعالى عند معتزلة بغداد فقبل العقاب حقه وليس
في استيفائه نفع ولا في اسقاطه ضرر فاسقاطه احسن عفوا كما في الشاهد واما الاصلح فواجب
على الله تعالى ان يفعل الاصلح لعباده عند معتزلة بغداد فعل الاصلح للكافر الفقير ان لا يخلق
حتى لا يكون معذبا في الدارين واما القبيح فواجب على الله تعالى ان لا يفعل القبيح
عقلا لان الله تعالى عالم بقبحه مستغن عنه فوجب ان لا يفعل قياسا على الشاهد
وقد عرفت فساد ذلك فانه لا قبح بالنسبة الى الله تعالى **الخامسة ان افعاله**
لا تعلل بالاغراض اقول المسئلة الخامسة ان افعال الله تعالى لا تعلل بالاغراض
خلافا للمعتزلة واكثر الفقهاء والغرض ما لاجله يصدر الفعل من الفاعل والصحيح على
ان افعاله لا تعلل بالاغراض لوجوه الاول انه لو فعل لغرض لكان ناقصا لذاته مستكملا
بغيره واللازم محال بيان الملازمة ان كل من كان يفعل لغرض كان مستكملا
بفعل ذلك الشيء والمستكمل بغيره ناقص لذاته لا يقال غرضه تحصيل مصلحة العبد فلا يلزم
ان يكون مستكملا بغيره لانا نقول تحصيل مصلحة العبد وعدم تحصيلها ان استويا
بالنسبة اليه تعالى لم يصلح ان يكون غرضا داعيا الى الفعل لامتناع الترجيح بلا مرجح
وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون تحصيل المصلحة اولى بالنسبة اليه لزم الاستكمال
بما هو اولى بالنسبة اليه الثاني ان تحصيل الاغراض ابتداء مقدور لله تعالى لان كل غرض
يعرض يكون من الممكنات فيكون الله تعالى قادرا على ايجاده ابتداء فتوسط الافعال

وجعلها غايات عبث والعبث قبيح لقوله تعالى أفحسبتم انما خلقناكم عبثا لا يقال لا يمكن تحصيل ما هو
غرض الا بذلك الوسط لانا نقول لا يصلح ان يكون غرضا الا لسلامة العجز وهو
منفي عن الله تعالى من غير توسط شيء الثالث الغرض من اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين
ان وجد قبل وجود الحادثة المعينة لزم ان يكون الحادث اختصاصه اي حصوله بذلك الوقت لاجل تأخر
الشيء عن ضده ولزم ان لا يكون الغرض غرضا لامتناع ان يكون غرض الشيء قبله وان وجد الغرض
مع اختصاص الحادثة المعينة بوقتها المعين في ذلك الوقت عاد الكلام في اختصاص الغرض بذلك
الوقت المعين فان لم يكن لغرض لزم التنزه عن الغرض وان كان لغرض فان وجد الغرض الثاني قبله
لزم ان يكون الغرض الاول ابتداء فعله وان لا يكون الغرض غرضا وان وجد الغرض الثاني في ذلك الوقت
عاد الكلام فيه ويلزم التسلسل او التنزه عن الغرض واتفقت المعتزلة على ان افعاله واحكامه معللة
برعاية مصالح العباد لان الفعل الذي لا غرض فيه عبث والعبث على الحكيم قبيح واجيب ان المراد
من العبث ان كان هو الخالي عن الغرض فهو عين الدعوى فيكون استدلالا بالشيء على نفسه وان كان المراد العبث
غير الخالي عن الغرض فلا بد من تصويره اولا ثم تقريره ثانيا اعلم ان المعتزلة يقولون فعل الحكيم لا يخلو عن
غرض هو الداعي الى ذلك الفعل والا لزم ترجيح بلا مرجح والحكماء يقولون الحكم بالقصاص انما ورد
لتدرس الناس عن القتل فهذا هو الغرض منه ثم المجتهدون يدعون علة ما ورد من الشارع من الحكم
ولا اذن منها لم يصرح الشارع بحكم فيه على وجه يوافق الغرض ومن الناس من يقول الغرض يسوق
الاشياء الناقصة الى كمالاتها فان من الكمالات ما لا يحصل الا بذلك السوق كما ان الجسم لا يمكن
ان ينتقل من مكان الى مكان آخر الا بحركة وهو الغرض من حركته فبعض الاغراض من غير توسط الفعل
الخاص به يمتنع تحصيله والممتنع ليس مقدورا عليه واهل السنة يقولون انه تعالى فعال لما يريد ليس
من شأن فعله ان يتصف بغرض وكثير من العاصين يعذبهم قبل اسكانهم وكثير من المحركين يحركهم الى
غير غايات حركاتهم ولا يسئل عما يفعل لم وكيف **السادسة قالت المعتزلة** اقول المسئلة السادسة قالت
المعتزلة الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بالتعظيم قبيح قلنا مبناه
على القول بالحسن والقبح في افعاله تعالى والوجوب على الله وهذه امور باطلة عندنا ومع ذلك اي
مع تسليم هذه الامور ولا نسلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا بل انما يكون التفضل بالتعظيم قبيحا
ممن يتصور له النفع والضرر ولئن سلم ان التفضل بالتعظيم قبيح مطلقا فاستحقاق التعظيم لا يتوقف
على التكليف بالافعال الشاقة فان التلفظ بكلمة الشهادة اسهل من الجهاد والصوم مع ان التعظيم
المستحق بالتلفظ بكلمة الشهادة اعظم واصح المذكورين للتكليف ان العبد مجبور في افعاله لما مر
من ان الكل بعلمه تعالى وارادته فيقبح تكليف العبد بما ليس باختياره ولان التكليف بالفعل الشاق
ان لم يكن لغرض كان عبثا قبيحا من الحكيم وان كان لغرض فيستحيل ان يكون ذلك الغرض عائدا اليه تعالى

عن ان يكون الغرض له ويستحيل ان يكون ذلك الغرض لغيره لانه تعالى قادر على تحصيل ذلك الغرض
ابتداء فيضيع التكليف لانه ح يكون توسط التكليف عبثا واجيب عنهما بانه مبني على طلب اللمية وهو غلط
لانه لا يجب ان يكون كل شيء معللا والا لكان علة تلك العلة معللة بعلة اخرى ولزم التسلسل بل
لابد من الانتهاء الى ما لا يكون معللا البتة واولى الامور بذلك افعال الله واحكامه وحاصل التكليف
اعلام الحق الخلق بورود الثواب وحلول العذاب على اصحاب الحسنات واصحاب السيئات وفرقان
بين السعداء الذين لهم درجات والاشقياء الذين لهم دركات وحكمته لا يسأل عنه ولان
يعترض على غيره وليس لغيره ان يعترض عليه شيئا ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

واجيب بان حاصل التكليف ايذان من يكون اهلا للثواب وحلول العذاب على اهل الجنة والنار وفرقان بين السعداء والاشقياء وحكمة لا يطلع ولا يسأل عنه كما قال لا يسأل عما يفعل وهم يسألون

قوله الكتاب الثالث في النبوة لما فرغ من الكتاب الثاني في الالهيات شرع في الكتاب الثالث في النبوات

وما يتعلق بها وفيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة وفيه مباحث

وذكر فيه ثلثة ابواب الباب الاول في النبوة الباب الثاني في الحشر والجزاء الباب الثالث في الامامة الباب الاول في
النبوة وذكر فيه ست مباحث الاول في احتياج الانسان الى النبي الثاني في امكان المعجزات الثالث في نبوة نبينا
صلى الله عليه وسلم الرابع في عصمة الانبياء عليهم السلام الخامس في تفضيل الانبياء على الملائكة السادس في الكرامات
المبحث الاول في احتياج الانسان الى النبي النبي فعيل اما بمعنى النبوة وهو ما ارتفع من الارض وح
يكون معناه الذي شرف على سائر الخلق واصله غير الهمز وهو فعيل بمعنى مفعول والجمع انبياء
واما النبأ الذي هو الخبر يقول نبأ وانبأ ونبّأ اي اخبر فالنبي من انبأ عن الله سبحانه وهو
فعيل بمعنى فاعل قال سيبويه ليس احد من العرب الا ويقول تنبأ مسيلمة بالهمز غير انهم
تركوا الهمز في النبي كما تركوه في الذرية والخابية الا اهل مكة فانهم يهمزون هذه الاحرف ولا
يهمزون في غيرها من الاحرف ويخالفون العرب في ذلك فانهم يهمزون في غير هذه الاحرف وجمع النبي نبآء
قال الشاعر يا خاتم النبآء انك مرسل بالحق كل هدى السبيل هداكا وجمع ايضا على انبياء
لان الهمز لما ابدل والزم الابدال جمع جمع ما اصل لامه حرف العلة كعيد واعياد وسان نبا
من ارض الى ارض اذا خرج من ارض الى اخرى وهذا المعنى اراد الاعرابي بقوله يا نبيء الله
اي الخارج من مكة الى المدينة فانكر عليه الهمز وقيل النبي هو الطريق ومنه قيل للرسل انبياء الله
لانهم طرق الهداية اليه هذا بحسب اللغة واما الشريعة فذهب الحكماء الى ان النبي من كان
مختصا بخواص ثلث الاول ان يكون مطلعا على الغيب صافيا جوهر نفسه وشديد الاتصال
بالمبادي العالية من غير سابقة كسب وتعليم الثانية كون نفسه بحيث تطيعه الهيولى العنصرية القابلة
للصور المتعاقبة الثالثة ان يشاهد الملائكة على صور متخيلة ويسمع كلام الله بالوحي
ورد اولا على هذا بانهم ان ارادوا بالاطلاع الاطلاع على جميع الغائبات فهو ليس بشرط
في كون الشخص نبيا بالاتفاق وان ارادوا به الاطلاع على بعضها فلا يكون ذلك خاصة للنبي
اذ ما من احد الا ويجوز ان يطلع على بعض الغائبات من دون سابقة تعليم وتعلم وايضا

النفوس البشرية كلها متحدة بالنوع فلا تختلف حقيقتها بالصفاء والكدر فما يجوز لبعض جاز
ان يكون لبعض اخر فلا يكون الاطلاع خاصة للنبي وايضا ما جعلوه خاصة ثانية لا يكون مختصة
بالنبي فانهم معترفون ايضا بان مادة العناصر مطيعة لغير الانبياء وايضا ما جعلوه خاصة
ثالثة غير مختصة لانهم منكرون للملائكة لا يثبتون غير الجواهر المجردة العالية وهي غير مرئية
عندهم وفي هذه الايرادات نظر اما اولا فلانهم ارادوا بالاطلاع الاطلاع على بعض الغيوب
العادية من غير سابقة تعليم وتعلم ومن غير عارض ولا شك ان مثل هذا البعض لا يكون
لغير النبي واما ثانيا فلان قولهم النفوس البشرية متحدة بالنوع فيجوز ان يثبت لكل ما ثبت للبعض
ممنوع اذ يجوز ان يكون التفاوت راجعا الى استعدادات مختلفة بحسب امزجة
مختلفة وكذا الخاصة الثانية والثالثة ولئن سلم ان كل واحدة من هذه الخواص الثلث ليست
خاصة مطلقة بل خاصة اضافية فالمجموع خاصة مطلقة للنبي فلا يرد الاعتراض
وذهبت الاشاعرة الى ان النبوة موهبة من الله تعالى ونعمة منه على عبده وهو قول الله تع
لمن اصطفاه من عباده اني ارسلتك او بعثتك فبلغ عني واما بيان احتياج الانسان
الى النبي على طريقة حكماء الاسلام فان يقول ان الله تعالى خلق الانسان بحيث
لا يستقل وحده بامر معاشه لانه يحتاج الى غذاء ولباس ومسكن وسلاح كلها صناعية ليس كسائر
الحيوانات التي يكون ما يحتاج اليه من الغذاء واللباس والمسكن والسلاح طبيعيا والشخص
الواحد لا يمكنه القيام باصلاح تلك الامور وترتيبها الا في مدة لا يمكن عادة ان يعيش تلك المدة وان امكن
فهو عسر جدا فلا يمكن امر معاشه الا بمشاركة اخر من بني جنسه ومعاونة ومعارضة
يجريان بينهما بان يعين كل منهما صاحبه فيما يتوقف عليه صلاح الشخص والنوع بحيث يزرع هذا لذاك ويخبز ذاك
لهذا ويخيط واحد لاخر والاخر يتخذ الابرة له وعلى هذا فقس سائر الامور فيتم امر معاش كل من بني
باجتماع ومعاونة ومعارضة فاذا الانسان يحتاج بالطبع في معاشه الى اجتماع مستتبع
المعاونة والمعارضة ولذلك قيل الانسان مدني بالطبع فان التمدن عندهم عبارة عن هذا الاجتماع
واجتماع الناس على المعارضة والمعاونة والمعاوضة لا ينتظم الا اذا كان بينهم معاملة وعدل
لان كل واحد يشتهي ما هو يحتاج اليه ويغضب على مزاحمه وجميع الخيرات والسعادات لجبلة النفس
فان الخير مطلوب لذاته وحصول المقاصد المتناسبة والمطالب الحسنة لواحد يستدعي فواتها
عن غيره فلهذا يؤدي الى المزاحمة والانسان اذا زوحم على ما يشتهيه غضب على المزاحم فيدعوا
شهوته وغضبه الى الجور والظلم على الغير فيحصل بسبب ذلك التشاجر الذي يؤدي الى الهرج والمرج وتختل
امر الاجتماع وهذا الاختلال لا يندفع الا اذا اتفقوا على معاملة وعدل فاحتاج الى العدل والمعاملة
والعدل والمعاملة متساويان في الجزئيات التي لا تنحصر فلا بد من قانون كلي هو شرع محفوظ والشرع

الاول في احتياج الانسان الى النبي لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بامر معاشه وكان امر معاشه لا يتم الا بمشاركة اخر من نوعه ومعاوضة ومعارضة بينهما فيما يعين بها على صلاح الشخص

احتياج الى عدل [illegible] شرع [illegible] ما يات ظاهرة باهرة تدعو الى [illegible] وتحث على [illegible] في حقا [illegible] الدنيا [illegible]

لابد له من شارع يعرض وكل الشرع على الوجه الذي ينبغي فاذا لابد من شارع ثم انهم لما تنازعوا
في وضع الشرع لوقع الهرج والمرج فينبغي ان يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة لسائر
الباقين لهم في قبول الشرع وذلك لا يستحق انما يتحقق بان يختص بايات ظاهرة ومعجزات باهرة
تدل على انه من عند ربهم ويحث على اجابته والتصديق في مقالته ثم ان الجمهور من الناس يستحقون
اخلال النافع لهم في الامور التي بحسب النوع اذا استولى عليهم الشوق الى ما يحتاجون
اليه بحسب الشخص فيقدمون على مخالفة الشرع واذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب يحملهم
الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية كان انتظام الشرع بذلك اتم من الانتظام بدونه
فوجب ان يكون للمطيع والعاصي جزاء من عند الاله العليم بما يبدونه ويخفونه من اقوالهم
وافعالهم وافكارهم القدير على مجازاتهم ومكافاتهم العفو لمن يستحق المغفرة المنتقم لمن
يستحق الانتقام فوجب على الشارع المسيء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب ووجب ان
يكون معرفة المجازي والشارع واجبة عليهم ولا يستعلم شي من معرفته بعد مع فوق معرفة
انه واحد حق ليس كمثله شي ولا يكلفهم ان يصدقوا بوجوده وهو غير مشار اليه في مكان
ولا ينقسم ولا خارج العالم ولا داخله ولا شيا من هذا الجنس فانه يعظم عليهم الشغل
ويشوش الدين ويوقعهم فيما لا يتخلص عنه ويصل منه الى المعرفة قليلا يكون نفسيا فلا يكون ناسيا
فينبغي ان يكون معها سبب حافظ للمعرفة وهو التذكار الجامع للتكرار وما اشتمل عليهما
انما يكون عبادة مذكرة للمعبود متكررة في اوقات متتالية كالصلوة وما يجري مجراها فاذن
ينبغي ان يكون الشارع داعيا الى التصديق بوجود اله واحد خالق عليم قدير والى الايمان
بشارع مرسل اليهم من عنده صادق والى الاعتراف بوعد ووعيد وثواب وعقاب اخروي
والى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق بنعوت جلاله والانقياد الى الشرع الذي يحتاج اليه
الناس في معاملاتهم حتى يستمر بذلك الدعوة الى العدل المقيم لنظام حال النوع واستعمال
الشرع نافع في امور ثلاثة الاول رياضة القوى النفسانية بمنعها عن متابعة الشهوة و
الغضب وعن التخيلات والتوهمات والاحساسات والافاعيل المثيرة للشهوة والغضب
المانع عن توجه النفس الناطقة الى جناب القدس الثاني ادامة النظر في الامور العالية
المقدسة عن العوارض المادية والغواشي الحسية ليلاحظ الملكوت الثالث تذكر
انذار الشارع ووعده للمحسن ووعيده للمسيء المستلزم لاقامة العدل مع زيادة الاجر الجزيل و
الثواب العظيم في الاخرة ثم زيد للعارفين من مستعملها النفع الذي خصوا به فيما هم مولون وجوههم
شطره فانظر الى الحكمة ثم الرحمة والنعمة تلحظ جنابا تبهرك عجائبه ثم اقم واستقم

البحث الثاني في امكان المعجزات

المبحث الثالث في بيان امكان المعجزات المعجزة امر خارق للعادة

من ترك او فعل مقرون بالتحدي مع عدم المعارضة وانما ذكر احد الامرين لان المعجز كما يكون
اتيانا بغير المعتاد قد يكون منعا عن المعتاد وانما قال خارق للعادة ليتميز به المدعي عن غيره وانما
قلنا مقرون بالتحدي ليتميز الكرامات معجز من مضى حجة لنفسه وليتميز عن الارهاص و
الكرامات قال صاحب الصحاح تحديت فلانا اذا باريته ونازعته الغلبة والارهاص احداث
ما هو خارق للعادة دالا على بعثة النبي قبل بعثته وكانه تاسيس لقاعدة نبوة والرهص بالكسر العرق
الاسفل من الحائط يقال رهصت الحائط بما يقيمه وانما قال مع عدم المعارضة ليتميز عن السحر
والشعبدة فمثال المنع عن المعتاد مثل ان يمسك عن القوت مدة غير معتادة مع حفظ الحياة
والصحة وهذا ممكن وبيانه يتوقف على ذكر مقدمة هي ان كل واحد من النفس والبدن ينفعل
عن صاحبه بما يعرض لصاحبه فقد يهبط من الهيات السابقة الى النفس هيات الى قواها البدنية كما
كما يصعد من الهيات السابقة للقوى البدنية هيات الى ذات النفس فان كثيرا ما يسلك فيعرض
هيئة ما عقلية فيتكيف العلامة من تلك الهيئة اثرا الى القوى البدنية ثم الى الاعضاء انظر انك اذا
استشعرت جانب الله عز وجل وفكرت في جبروته كيف يقشعر جلدك ويقف شعرك واذا احسست
شيئا من اعضائك مسا او حلاوة او استهيت او غضبت القت العلاقة التي بين النفس
والبدن منه الروح هيئة في النفس حتى يفعل بالتكرار اذعانا بل عادة وخلقا متمكنا من النفس
تمكن الملكات فاذا ارتفعت النفس المطمئنة فقوى البدن الحديث خلقا للنفس عنها بها النفس
بترجع اليها انجذاب النفس الى جهة القوى اوهم الصحيح فاذا اشتد جذب النفس منه القوى
اشتد انجذابه الى القوى فاشتد اشتغالها عن القوى عن الجهة المولى عنها فلا يمتنع الامساك
عن القوت مدة غير معتادة لانجذاب النفس الى عالم القدس واستتباعها القوى البدنية
فيوقف لافعال الطبيعة المنسوبة الى قوى النفس النباتية فلم يتحلل منه ما يتحلل عن غيره
فاستغنى عن البدل كما ان المريض لما اشتغل قواه الطبيعية عن تحريك المواد المحمودة
بتحليل المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البدل فلم تطلب
الغذاء وربما انقطع عن صاحبه الغذاء مدة لو انقطع الغذاء مثل هذا لانقطاع عن صاحبه
في غير هذه الحالة عشر مدته هلك ومع ذلك محفوظ الحيوة والى ذلك اشار بقوله
عليه السلام لست كاحدكم ابيت عند ربي يطعمني ويسقيني واعلم انه لم يقع التحلل في حال انجذاب
النفس الى جناب القدس لا اجل ما يقع في حالة المرض وكيف لا والمرض الحار لا يبرى
عن التحليل لاجل الحرارة وان لم يكن التحليل لتصرف الطبيعة ومع ذلك يقع في المرض ما هو
مضاد مسقط للقوة لا يوجد له في حال الانجذاب المذكور والموجب الى جناب القدس فالمرض
من اشتغال الطبيعة عن تحليل المادة المحمودة وزيادة امر معدل سوء المزاج الحار

والاشارة في قوله عليه السلام لست كاحدكم ... عند ربي يطعمني

الحلاق وعند المرض المضاد للقوى والتوجه الى جناب القدس معنى بالبدن وهو السكون البدني
من حال حركات البدن وذلك في نوم المعتق فالتوجه الى جناب القدس اولى بالمحافظة فوقه مثال
لا يمكن نفي امتناع ان يحدث عن الغيب بان يقع له في اليقظة ما يقع له في النوم فان الانسان قد
يطلع على الغيب حالة النوم فاطلاعه في حالة اليقظة ايضا ممكن فان المانع من الاطلاع على
الغيب حالة اليقظة مانع يمكن ان يرتفع كالاشتغال بالمحسوسات اما اطلاعه على الغيب في
النوم فقد اعلمه التجربة والقياس اما التجربة فالتعارف وهو باعتبار حصول الاطلاع على
الغيب في حالة المنام للناظر بنفسه والسامع وهو باعتبار حصول الاطلاع المذكور لغير الناظر
يشهدان به وليس احد من الناس الا وقد جرب ذلك من نفسه تجارب الهمته التصديق اللهم
الا ان يكون الشخص فاسد المزاج مختل التخيل والتذكر واما القياس فان الجزئيات منتقشة في الجوهر
العقلي نقشا على وجه كلي وفي النفوس الفلكية نقشا على الوجه الكلي باعتبار ذاته لان النفوس
الفلكية جواهر مجردة غير منطبعة في مواد بل لها مع الادراك العقلي كالنفوس منا ابدانا ونقشا
على الوجه الجزئي باعتبار الصور المنطبعة في مواد الافلاك والحاصل ان الجزئيات في العالم
العقلي نقشا على هيئة كلية وفي العالم النفساني نقشا احدهما على هيئة كلية والآخر على هيئة جزئية
شاعرة بالوقت والاول بالذات والثاني بالآلة وللنفس الانسانية ان تنتقش بنقش ذلك العالم
بحسب الاستعداد وزوال الحائل ولا يستنكر ان يستنقش في النفس الانسانية بعض الغيب
من عالمه والقوى النفسانية متجاذبة متنازعة فاذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة
وبالعكس واذا تجرد الباطن لعمله شغل النفس عن الحس الظاهر فكاد لا يرى ولا يسمع
واذا انجذب الحس الظاهر لعمله شغل النفس عن العمل الباطن واذا انجذب الحس الباطن
الى الحس الظاهر امال ذلك الانجذاب العقل الى الحس الظاهر فانقطع عن الحركة الفكرية التي يفتقر
العقل فيها كثيرا الى الة وعرض اضافة مع اشتغال النفس بالحس الظاهر واستعمالها الفكر
مما تدركه بالحس الظاهر انجذاب النفس الى جهة الحركة القوية فتختل عن افعالها التي بها الاستعداد
الى العقل واذا اشتغلت النفس عن ضبط الحس الظاهر بحيث تصرفه ضعفت الحواس الظاهرة
ايضا ولم يكن لنا دعها الى النفس ما بعديه والحس المشترك هو لوح النقش الذي اذا تمكن
النقش فيه صار في حكم المشاهد وربما زال الناقش الحسي عن الحس الظاهر وبقيت صورته
الناقش في الحس المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهم كما يشاهد القطر خطا مستقيما
والنقطة الجوالة محيط دائرة فاذا تمثلت الصورة في لوح الحس المشترك صارت مشاهدة
سواء كان في ابتداء حال ارتسامها في الحس المشترك من المحسوس الخارج او بقائها مع
بقاء المحسوس او ثباتها بعد زوال المحسوس او وقوع الصورة في الحس المشترك لا من قبل

لعيب بان يقع له في اليقظة
النوم فيفصل تحته لقوتها
الشواغل البدنية بالملائكة
تنتقش بما فيها من الصور
في عالمنا فانها اسباب
انها مدركة لذواتها ولما
فيتنقل منها الى القوة المتخيلة
حس المشترك فيرى كالمشاهد
الوحي وربما يتلو
فيسمع كلاما منظوما
خاطبه ويكتب ان يكون
بهذا الوجه او يتخيل
امثاله مثل ان يمتنع
وانجز عن خلال

تحصل

المحسوس ومما يدل على انتقاش الصورة الخيالية في الحس المشترك من الباطن الداخل ان المبرسمين
من المرضى والممرورين اي الذين غلبت المرة السوداء على مزاجهم لاشك قد يشاهدون
صورا محسوسة ظاهرة حاضرة ولا نسبة لها الى محسوس خارج فيكون انتقاشها اذا من سبب باطن
وهو القوة المتخيلة المتصرفة في خزانة الخيال من سبب مؤثر في سبب باطن وهو النفس التي تتأتى
الصور منها بواسطة المتخيلة العاملة لما تأثر به الى الحس المشترك فالحس المشترك قد ينتقش فيه
من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم اي الصور التي تتعلق بها افعالنا من القوتين
فان المتخيلة اذا احدثت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلق بصورها ذلك من الصورة في الحس
المشترك كما كانت الصور ايضا تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وهذا
ورسم ما يجري بين المرايا المتقابلة والصارف عن الانتقاش في الحس المشترك شاغلان حسي خارج
يشغل الحس المشترك بما يرسمه فيه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني كأن
الحسي الخارج يسلب الحس المشترك من المتخيلة ويغصبه غصبا وعقلي باطن او وهمي باطن
يضبط التخيل عن الافتعال الى العمل مع اضطراب فيه تابعة من الامور المعقولة او الموهومة
يشغل المتخيلة بالاذعان له عن التسلط على الحس المشترك فلا تتمكن المتخيلة من النقش في الحس
المشترك لان حركتها ضعيفة لانها تابعة لا متبوعة واذا سكن احد الشاغلين الحسي الخارج او العقلي
الباطن او الوهمي الباطن وبقي شاغل واحد فربما عجز الشاغل الاخر عن الضبط فرجع المتخيلة الى
فعلها فتسلطت على الحس المشترك فلوحت الصورة في الحس المشترك مشاهدة والنوم شاغل للحس
الظاهر شغلا ظاهرا وقد يشغل النفس في النوم بما يحدث الى جانب الطبيعة المستقصية للغذاء
المنهضمة الطالبة للراحة عن الحركات الاخرى لوجهين احدهما ان النفس لعلها تنجذب الى الطبيعة
بل احدث في سابقها التابعة لها الطبيعة فتشتغل عن تدبير الغذاء فاختل امر البدن لكن النفس مجبولة
على تدبير البدن فيجذب تعلقها الطبيعة والثاني ان النوم بالمرض اشبه منه بالصحة لان النوم حال
تعرض للانسان بسبب احتياجه الى تدبير البدن بهضم الغذاء واصلاح امور الاعضاء والنفس
تكون في المرض مشتغلة بمعاونة الطبيعة في تدبير البدن فلا تتوجه لفعلها الخاص الا بعد عود الصحة
فاذا الشاغلان في النوم ساكنان واذا كان كذلك كانت القوة المتخيلة الباطنة قوية السلطان
ووجدت الحس المشترك معطلا فلوحت فيه النقوش المتخيلة مشاهدة فترى في المنا[م]
احوالا في حكم المشاهدة واذا استولت على الاعضاء الرئيسة مرض انجذبت النفس كل الانجذاب
الى جهة المرض وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها فضعف احد الضابطين فلا يبعد ان يتمكن
الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لضعف احد الضابطين فكلما كانت النفس اقوى فوى

انفعالها عن المحاذيات او كان ضبطها للحاس اشد وكلما كانت بالعكس كان ذلك بالعكس وكذلك كلما كانت النفس
اقوى قوة كان اشتغالها بالشواغل اقل وكان يفضل منها للجانب الآخر فضلة اكثر فاذا كانت شديدة القوى
كان هذا المعنى فيها اقوى ثم اذا كانت النفس مرتاضة كان تحفظها واحترازها عن مضادات الرياضة المبعدة
عن الحالة المطلوبة بالرياضة وتصرفها في مناسباتها واحتيالها على ما تقربها اليه اقوى واذا اقلت السواغل
الحسية بقيت سواغل اقل لم يبعد ان تكون للنفس فلتات تخلص عن شغل التخيل الى جناب القدس
فانتقش فيه نقش من الغيب على وجه كلي وسارى اثره الى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك صور جزئية
مناسبة لذلك المنتقش العقلي وهذا في حال النوم او في حال مرض يشغل الحس ويوهن التخيل فان
التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة الموجبة لتحلل الروح الذي هو آلة التخيل واذا وهن
التخيل سرع الى السكون وفراغ ما يعتمد النفس الى الجانب الاعلى بسهولة فاذا سنح على النفس نقش سرع
التخيل الى ذلك النقش وتلقاه ايضا وذلك لامرين اما المنبه لهذا الوارد بان يكون امرا غريبا وحركة
التخيل بعد استراحته ووهنه فان التخيل يسرع الى امثال هذه المنبهات واما لاستخدام النفس الناطقة له طبعا فان
التخيل معاون للنفس عند امثال هذه السوانح فاذا قبل التخيل الوارد حال تباعد الشواغل عن النفس
انتقش في لوح الحس المشترك واذا كانت النفس قوية الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة لم يبعد ان تقع
لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة فربما نزل الاثر الى الذكر فوقف هناك كقوله عليه السلام
ان روح القدس نفث في روعي كذا او كذا وربما استولى الاثر فاشرق في الخيال اشراقا واضحا وعصى
الخيال لوح الحس المشترك الى جهته ورسم ما انتقش فيه منه لا سيما والنفس الناطقة مظاهرة غير
غير جاذبة مثل ما يفعله الوهم في المرضى والممرورين وهذا اولى لانه ربما يفعل مثل هذا
الفعل المرضى والممرورين بتوهم الفاسد وتخيل المنحرف الضعيف ويفعله في الاولياء والانبياء
بتوهم القدسية المشرقة القوية فهذا اولى واحرى بالوجود من ذلك ثم هذا الاثر الشائع
يختلف بالشدة والضعف فمنه ما يكون بمشاهدة وجه او سماع لفظ ومنه ما يكون باسماع
صوت ومنه ما يكون بمشاهدة مثال من نور آية او اسماع كلام محصل النظم او مشاهدة
[illegible]به ونسبة ان يكون الوحي وسر الكتب من هذا الوجه ومنه ما يكون من اجل احوال
[illegible]نه وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واسماع كلامه من غير واسطة واعلم ان
المتخيلة جبلت محاكية لكل ما يليها من هيئة ادراكية او هيئة مزاجية سريعة التنقل
[illegible] الشبيه او الى الضد وبالجملة سرعة التنقل الى ما هو يتعلق بها وللتخصيص اسباب جزئية
[illegible] ان لم نعلمها نحن باعيانها والمتخيلة ترجحها كل سانح الى هذا الانتقال الا ان تضبط
النفس المعارضة لذلك السانح فانه اذا اشتد قوة النفس وضعف التخيل على

ما ربعه ومنعه عن ان يتجاوز الحق واما الشيء جلا الصورة المرتسمة في الخيال حتى يكون مثلها شديد
الوضوح فيكون التمثل بانه صار للتخيل عن الانتقالات ملساء وشيئا ولا وعن الذهاب هاهنا وهاهنا ورا[illegible]
وتفعل ايضا عند مشاهدة حال غريبة منها اثر فيها في الذهن [illegible] والسبب في ذلك ان القوى
الحساسة اذا اشتد ادراكاتها فانما نقصت عن الادراكات الضعيفة بالاثر الروحاني السانح
للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفا فلا يحرك الخيال والذكر ولا يبقى له اثر فيهما وقد
يكون اقوى من ذلك فيحرك الخيال الا ان الخيال يمعن في الانتقال ويخلي عن الصريح فلا يضبط
الذكر وانما يضبط انتقالات التخيل ومحاكاته وقد يكون قويا جدا ويكون النفس عند تلقيه ثابتة
[illegible] فيرتسم الصورة في الخيال ارتساما جليا فيكون النفس متمكنة فيرتسم في
الذكر ارتساما قويا ولا يتشوش بالانتقالات وليس انما يعرض ذلك في هذه الحالات في هذه الآثار
بل في جميع ما نباشره في افكارنا يقظانا فربما انضبط فكرنا في ذكرنا وربما انسلخ عنه
الى اشياء متخيلة تنسينا مهمنا فنحتاج الى الانحلال بالعكس ونصير عن السانح المضبوط الى السانح
الذي انسينا منتقلا عنه وكذلك الى آخر وربما انتقص ما اصله من مهمنا للاولى وربما انقطع
عنه وانما يقتنصه نصرة من التحليل والتأويل فما كان لا اثر فيه الكلام مضبوطا في الذكر في حال
يقظة او نوم ضبطا مستقرا كان الهاما او وحيا خالصا او حلما لا يحتاج الى تأويل او تعبير
وما كان قد بطل هو وبقيت محاكياته وتوالياته احتاج الى احدهما وذلك يختلف بحسب الاشخاص
والاوقات والعادات الوحي الى تأويل والحلم الى تعبير ومن الامور الخارقة للعادة ان يفعل
الانسان ما لا يفي به قوة امثاله مثل ان يمنع الماء عن جريانه او يخرج عن خلال اصابعه وبنانه وذلك
بان يتسلط النفس على مادة الكائنات فيتصرف النفس فيها كما يتصرف في اجزاء بدنه وذلك لان
الناطقة ليست منطبعة في البدن بل هو جوهر مجرد عن المادة علاقتها بالبدن علاقة التدبير
والتصرف فليس يبعد ان يكون لبعض النفوس ملكة تجاوز تأثيرها عن بدنه الى سائر الاجسام
فيكون لتلك النفوس قوة كأنها نفس مدبرة لاكثر اجسام العالم فكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية
مناسبة للذات كذلك يؤثر في اجسام العالم بان يحدث عنها في تلك الاجسام كيفيات
من مبادي تلك الافعال سيما ما يناسب مزاجه الخاص ويشاركه في طبيعته فيفعل فيه
ما يشاء هذا على رأي الحكماء واما على رأينا فالله تعالى قادر على كل الممكنات يخص ما يشاء من عباده
بالوحي والمعجزة وارسال الملك اليه وانزال الكتب اليه   الثالث في نبوته صلى الله عليه وسلم
المبحث ٣ في نبوته صلى الله عليه وسلم محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم خلافا لليهود والنصارى والمجوس
وجماعة من الدهرية لنا انه صح انه عليه السلام ادعى النبوة واظهر المعجزة وكل من كان

وذلك بان يسلط
على مادة الكا[ئنات]
فيتصرف في
سيما فيما يناسب
الخاص ويشا[ركه]
طبيعته فيه
ما شاء هذا
الحكماء واما على
سبحانه قادر
شاء من عباده
والمعجزة وار[سال]
اليه وانزال

كذلك كان نبيا وانما علمنا انه ادعى النبوة بالتواتر وانما علمنا انه اظهر المعجزة لثلاثة اوجه احدها
انه اتى بالقرآن والقرآن معجز اما انه اتى بالقرآن ولم يات به غيره فبالتواتر واما ان القرآن معجز
فلانه تحدى به ولم يعارض فانه تحدى بمعارضته بلغاء العرب وفصحائهم قال الله تعالى وان كنتم
في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله وادعوا شهداءكم من دون الله وامتنعوا
من معارضته مع توفر دواعيهم على معارضته لاظهار فصاحتهم ولابطال امره عليه
السلام واستئصالهم مع توفر الدواعي يدل على انهم عجزوا عن المعارضة وذلك يدل على ان
القرآن معجز والثاني انه اخبر عن المغيبات والاخبار عن المغيبات معجز اما انه اخبر عن المغيبات
فلقوله تعالى الم غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون وكان قد وقع مطابقا
لما اخبر وقوله تعالى ان الذي فرض عليك القرآن لرادك الى معاد والخطاب مع النبي واراد
بمعاد مكة قال مقاتل الرجل بلدته لانه يطوف في البلاد ثم يعود اليها وقوله تعالى ستدعون الى
قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون وقد وقع ذلك لان المراد بقوم اولي باس شديد عند
بعض بنو حنيفة وقد دعا ابو بكر المتخلفين من الاعراب الى بني حنيفة ليقاتلوهم او يسلمون
وعند بعض هم اهل فارس وقد دعا عمر رضي الله عنه المتخلفين من الاعراب الى اهل فارس ليقاتلوهم
او يسلمون وقوله تعالى وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض
كما استخلف الذين من قبلهم اي ليورثنهم ارض الكفار من العرب والعجم كما استخلف الذين
من قبلهم اي بني اسرائيل لما اهلك الجبابرة بمصر واورثهم ارضهم وديارهم واموالهم وقد وقع
مطابقا لما اخبر والمراد من الذين آمنوا الصحابة رضي الله عنهم بدليل قوله منكم وبدليل قوله
وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا وهم كانوا خائفين في صدر الاسلام وقد انجز الله وعده اياهم
وقوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلاثون سنة كانت مدة خلافة الراشدين ابي بكر وعمر وعثمان وعلي
رضي الله عنهم ثلاثين سنة وقوله عليه السلام اقتدوا باللذين من بعدي وقوله عليه السلام لعمار بن
ياسر رضي الله عنه تقتلك الفئة الباغية وقد قتله يوم صفين الفئة الباغية يعني معاوية ومن
معه وقوله عليه السلام للعباس رضي الله عنه حين اسر في اسارى بدر بطلب صلى الله عليه وسلم
فداء نفسه وابني اخيه عقيل بن ابي طالب ونوفل بن الحارث العباس بنفسه عن الفداء اين المال الذي دفنت
بمكة عند ام الفضل وليس معكما احد وقلت ان اصبت لعبد الله كذا وللفضل كذا فقال العباس
ما علم احد غيري والذي بعثك بالحق انك رسول الله واسلم هو وعقيل وكاخباره
عن موت النجاشي وخرج بهم الى المصلى وكبر بهم اربع تكبيرات بان بعد الاخبار انه مات
في ذلك اليوم واخباره صلى الله عليه وسلم عما حدث من الفتن والعلامات اي اشراط الساعة

كما انه يعاد روى ابو بكر ان النبي قال ينزل ناس من امتي بغائط يسمونه البصرة عند نهر
يقال له دجلة يكون عليه جسر يكثر اهلها ويكون من امصار المسلمين فاذا كان اخر الزمان جاء بنو
قنطوراء عراض الوجوه صغار الاعين حتى نزلوا على شط النهر فيتفرق اهلها ثلاث فرق فرقة
ياخذون اذناب البقر والبرية وهلكوا وفرقة ياخذون لانفسهم وكفروا وفرقة يجعلون ذراريهم
وراء ظهورهم ويقاتلونهم وهم الشهداء وكان كما اخبر فان المراد بذلك البصرة بغداد وقد
اغار بنو قنطوراء يعني الترك وقد يعرف اهل بغداد في تلك الغارة ثلاث فرق كما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم
وكاخباره عن نار تخرج من المدينة بالشام حماها الله عن الافات فان النبي قال لا تقوم
الساعة حتى تخرج نار من ارض الحجاز سنة اربع وخمسين وستمائة وقد اضاءت بصاها عنق
ابل من بصرى ومنه اخباره عن المغيبات في الامور المستقبلة واما الاخبار عن المغيبات في
الامور الماضية فلما كان من انه ليس ممن لبس من غير مطالعة كتب ولا رجوع الى اهل التواريخ
بحيث لم يتمكن احد من التخطئة وبالجملة فانه عليه السلام قد بلغ العظم من الحكم النظرية
كمعرفة الله تعالى وصفاته واسمائه واحكامه بل جميع العلوم العقلية والنقلية ومن الحكمة العملية كعلم
الاخلاق وتدبير المنزل وسياسة البلدان بغته من غير تعلم وممارسة حاله عليه السلام ما كان من
جملة اهل العلم وكان من بلد لم يكن فيها احد من علمائه انه لم يتفق له سفر يحاط فيه مع اهل العلم وهذا
من اجل الامور الخارقة للعادة ونقل عنه معجزات اخر كانشقاق القمر روى انس رضي الله عنه ان
اهل مكة سالوا رسول الله عليه السلام ان يريهم آية فاراهم القمر شقتين حتى رأوا الجبل بينهما وتسليم
الحجر عليه روى جابر بن سمرة انه عليه السلام قال اني لاعرف حجرا بمكة كان يسلم علي قبل ان ابعث
وكنبوع الماء من بين اصابعه قال جابر عطش الناس يوم الحديبية ورسول الله عليه السلام بين يديه
ركوة يتوضا منها ثم اهل الناس نحوه قالوا ليس عندنا ما نتوضا به ولا نشرب الا ما في الركوة
فوضع عليه السلام يده في الركوة فجعل الماء يفور من بين اصابعه كامثال العيون فشربنا وتوضانا
قيل لجابر كم كنتم قال لو كنا مائة الف لكفانا كنا خمس عشرة مائة وكحنين الجذع قال جابر كان النبي
عليه السلام يستند الى جذع نخل من سواري المسجد فلما صنع له المنبر فاستوى عليه صاحت النخلة
التي كان يخطب عندها حتى كادت ان تنشق فنزل النبي صلى الله عليه وسلم فاخذها فضمها اليه
فجعلت تئن انين الصبي الذي يسكت حتى استقرت وكشكاية الناقة من كثرة العمل وقلة العلف
قال يعلى بن مرة الثقفي ثلاثة اشياء رايتهن من رسول الله عليه السلام بينما نحن نسير معه
اذ مررنا ببعير يسنى عليه فلما رآه البعير جرجر فوضع جرانه فوقف النبي صلى الله عليه وسلم
فقال اين صاحب هذا البعير فجاءه فقال له بعنيه فقال بل نهبه لك يا رسول الله وانه لاهل
بيت ما لهم معيشة غيره قال اما اذ ذكرت هذا من امره فانه شكى كثرة العمل وقلة العلف فاحسنوا اليه

الحكم النظرية والعملية بلا تعلم وممارسة

وبلوغه المبلغ العظم

وينقل عنه معجزات كانشقاق القمر
وتسليم الحجر ونبوع الماء
وحنين الجذع
وشكاية الناقة وشهادة
المسمومة الى غير
ذلك في كتاب دلائل

جرجر اي صوت وحرارة النعر مقلم عنقه وكشيها الشاة المسمومة روي عن جابر ان يهودية من
اهل خيبر سمت شاة مصلية ثم اهدتها رسول الله صلى الله عليه وسلم فاخذ رسول الله عليه السلام الذراع
فاكل منها واكل رهط من اصحابه معه فقال رسول الله عليه السلام ارفعوا ايديكم وارسل الى
اليهودية فدعاها فقال سممت هذه الشاة فقالت من اخبرك فقال اخبرتني هذه في يدي يعني الذراع
قالت نعم قلت ان كان نبيا لا يضره وان كان غير نبي استرحنا منه فعفى عنها رسول الله عليه السلام
ولم يعاقبها الى غير ذلك من المعجزات المذكورة في كتب دلائل النبوة وان لم يتواتر كل واحد
منها فالقدر المشترك بينها متواتر لان مجموع الرواة بلغوا حد التواتر والقدر المشترك بحسب
في رواية المجموع فيكون متواترا وانما قلنا ان كل من ادعى النبوة واظهر المعجزة يكون نبيا لان
الرجل ... في محفل عظيم وقال اني رسول الله هذا الملك الحكيم وطالبوه بالحجة فقال
الرجل ايها الملك ان كنت صادقا في دعواي فخالف عادتك وقم من مقامك ففعل الملك اي قام
الملك من مقامه علم الحاضرون بالضرورة صدق الرجل في دعواه فكذا هنا ثم من الوجوه
الدالة على نبوته جميع سيرته وصفاته المتواترة كملازمة الصدق فانه لم يكذب قط فيما يتعلق
بالدنيا ولا فيما يتعلق بالدين ولهذا لم يتمكن اعداؤه من نسبة الكذب اليه في شيء من الاشياء وكالاعراض
من متاع الدنيا بالكلية مع القدرة عليها ثم امده عرض قريش المال والرياسة ونكاح من يرغب
فيه ليترك دعواه عليه واعراضه عنه وكسخاوته في الغاية حتى عاتبه الله بقوله ولا تبسطها كل
البسط وكشجاعته انه لم يفر قط من احد وان عظم الرعب مثل يوم احد ويوم حنين
ولهذا اذا اشتد الباس اتقي به الباس وكالفصاحة التي ابكمت مصاقع الخطباء والجمت العرب
العرباء حتى لم يقدر مصقع اي بليغ وكالاصرار على الدعوى مع ما يرى من المتاعب والمشاق
قال عليه السلام ما اوذي نبي مثل ما اوذيت يصبر عليه من تقوم في العزم كما صبر اولوا العزم
وكالترفع على الاغنياء والتواضع مع الفقراء لا يكون الا لاتقياء كل واحد وان عرضنا انه
لا يدل على النبوة لكن مجموعها مما نعلم قطعا انه لا يحصل الا للنبي ومن طريقه اختارها
وارتضاها الغزالي كما ان المعتمد ثم من الوجوه الدالة اختار الا ان المعتمد ... كتبهم
عن نبوته فهذا مجامع ادلة نبوته عليه السلام ولا استقصاء فيها مذكور في المطولات وكتب
دلائل النبوة   وقالت البراهمة   قالت البراهمة كل ما حسنه العقل اي كل
ما علم حسنه بالعقل فهو مقبول سواء ورد به الرسول او لم يرد اما تقرر في العقل
ان كل ما سمع به الانسان وكان خالصا عن امارة الضرر كان الاستماع به حسنا وما قبحه
العقل اي علم قبحه بالعقل فمردود سواء ورد به الرسول او لم يرد وما يتوقف العقل فيه
اي لم يعلم العقل حسنه وقبحه فيستحسن عند الحاجة الاستماع به ويستقبح عند الاستغناء

توكل واحد منها
منها متواتر فيكون
الرجل اذا اقام
عظيم وقال اني رسول
اليكم فطالبوه بالحجة
الملك ان كنت
دعواي فخالف
... من مقامك ففعل
... صدقه وايضا
سيره وصفاته المتواترة
الصدق والاعراض عن
... عمره والسخاوة
والشجاعة الى حد ما
... عظم الرعب مثل
الفصاحة التي ابكمت
... من العرب
والاصرار على دعوى
ما يرى من المتاعب
والترفع على الاغنيا
مع الفقراء لا يكون

... العقل فمقبول
... مردود وما توقف
... عند الحاجة اليه
... عند الاستغناء
... العقل منه وجه
... الرسل

حج

لما عرفت العقول ان ما يحتاج الانسان اليه ولم يظهر قبحه وحسنه وان ما يستغني الانسان عنه
ولم يظهر حسنه قبيح لانه اقدام على ما يحتمل الضرر من غير حاجة اصلا فاذا في العقل مندوحة عن
النبي فارسال النبي في هذا الامر مندوحة اي سعة ويقال ان في المعاريض لمندوحة عن الكذب
والجواب عنه انه مبني على الحسن والقبح العقليين وقد سبق بطلانه ثم ذكر المص فوائد البعث
على التفصيل فقال للبعثة اي بعثة الرسل فوائد لا تحصى منها ان تقرر الحجة بان يتوكد ما دل عليه العقل
بالاستدلال لينقطع عذر المكلف من كل الوجوه واليه اشار بقوله لئلا يكون للناس على
الله حجة بعد الرسل ولو انا اهلكناهم بعذاب من قبله لقالوا ربنا لولا ارسلت الينا رسولا
فنتبع اياتك من قبل ان نذل ونخزى يعني انه تعالى بعث الرسل لقطع الحجة وفي تلك الحجة وجه
بلاغة ان يقولوا ان الله تعالى وان خلق النعمة فقد كان يجب ان يبين لنا العبادة التي يريدها
منا انها ما هي وكم هي وكيف هي وان وجب اصل الطاعة في العقل لكن تعيينها غير معلوم لنا فبعث
الله الرسل لقطع هذا العذر فانهم اذا بينوا الشرائع المفصلة زالت الاعذار ثم وثانيا ان يقولوا
انك ركبتنا سهوا وغفلة وسلطت علينا الهوى والشهوات فهلا امددتنا بالتنبيه عن اذا سهونا
نبهتنا واذا مال بنا الهوى منعتنا ولكنك اطلقتنا مع نفوسنا واهوائنا كان ذلك اغراء لنا على ترك
الصالح وثالثا ان يقولوا هب انا بعقولنا علمنا حسن الايمان وقبح الكفر لكن لم نعلم بعقولنا ان
من فعل القبيح عذب عذابا مخلدا او نعلم ان ليس في العقل القبيح لذة وليس كذلك في ... ولم نعلم ان
من امن وعمل صالحا استحق الثواب وكنا قد علمنا انه لا منفعة لك في شيء فلا جرم لم يكن مجرد العلم
بالحسن والقبح داعيا ولا رادعا اما بعد البعث اندفعت هذه الاعذار ومن فوائد البعثة ان
فقط اي بزيل الشبهة التي تضعف على العقل دفعها ومنها ان يرشد الى ما يتوقف العقل فيه ولا يدرك
عليه بالاستقلال كبعث الاموات واحوال الجنة والنار وسائر السمعيات كالسمع والبصر
والكلام المتوقف على السمع ومنها ان يبين حسن ما يتوقف فيه العقل ولم يستقل بمعرفته
وقبحه كالنظر الى وجه الحيوان الشوهاء والى وجه الحسناء فان العقل يتوقف في حسنه
وقبحه ومنها ان يفصل ما حسنه العقل اجمالا بان يبين ما يسنه العبادات وكميتها وكيفيتها
ومنها ان يبين وظائف الطاعات والعبادات المذكرة للمعبود المكررة لاستحفاظ التذكرة
للاوقات المتتالية كالصلوة وغيرها ومنها ان يشرع قواعد العدل المقيم لحفظ النوع
فان الانسان مدني بالطبع مفتقر للتشارك المفضي الى التعاون فلا بد من عدل يقيم لحفظ النوع
فقط شرع كما ذكر في بيان احتياج الى النبي على طريقة الحكماء ومنها ان يعلم الصناعات الضرورية
النافعة المكملة لامر المعاش قال الله تعالى في داود عليه السلام وعلمناه صنعة لبوس لكم وكافة ...

المدرجة البدل

منها ان يقرر الحجة
الشبهة ويرشد
توقف العقل فيه
الاموات واحوال
ومنها ان يبين
ما توقف العقل
ما حسنه اجمالا
ان يبين وظايف
والعبادات المذكرة
المكررة لاستحفاظ
وغيرها ومنها ان
قواعد العدل المقيم
النوع ويعلم الصنائع
الضرورية النافعة
المعاش ومنها
منافع الادوية
الكواكب واحوال
تحصيل العلم بها الا
متطاولة ...
وايضا فالمعقول
والكامل نادر ...
يعلمهم ويرشدهم
يناسب عقولهم

لنوح عليه السلام وصنع الفلك باعلامه ولا شك ان الحاجة الى الغزل والنسج والخياطة والبناء وما يحتاج
اليه اشد من الحاجة الى الدرع وهو مع تلك الى استخراجهم جزء عظيم فوجب بعثة الانبياء لتعليمها
ومنها ان تعلم منافع الادوية التي خلقها الله تعالى في الارض لنا فان التجربة لا تفي بمعرفتها الا بعد تطاول
الازمنة ومع ذلك فيه خطر عظيم لاكثر في التجربة معرفة طبائعها ومنافعها من غير تعب ولا خطر وكذلك
علم خواص الكواكب فان المنجمين جربوا طبائع درجات الفلك ولا يكمل الوقوف عليها بالتجربة لان التجربة
يعتبر فيها التكرار والاعمار البشرية كيف تفي بادوار الكواكب الثابتة وايضا العقول متفاوتة
والكامل نادر والاسرار الالهية عزيزة جدا فلا بد من معلم يعلمهم ويرشدهم فلا بد من بعثة الانبياء
وانزال الكتب عليهم ايصالا لكل مستعد الى ما هو كماله الممكن له بحسب شخصه على وجه مناسب
عقولهم ‖ قالت اليهود ‖ قالت اليهود لو كان نبيا لكان كل ما اخبر به صدقا واللازم باطل
فانه اخبر ان شريعة موسى منسوخة وهذا الخبر ليس بصدق وذلك لانه لا يخلو اما ان شريعة
موسى عليه السلام اما ان تكون قد بين فيها انها ستنسخ لزم ان يتواتر ويشتهر كأصل دينه
وذلك لانه كان من الامور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقلها فوجب ان ينقل متواترا او
النقل المتواتر لا يحتمل الاطباق على اخفائه وكان يلزم ان يكون العلم بانها شريعة موسى عليه السلام
عند مبعث عيسى وانها شريعة عيسى عليه السلام عند مبعث محمد صلى الله عليه وسلم معلوما للناس بالضرورة
وان يكون المنكر له منكرا للمتواترات وان يكون ذلك من اقوى الدلائل لعيسى ومحمد عليهما السلام
من الله على دعواهما فلما لم يكن الامر كذلك علمنا فساد هذا القسم وان لم يكن قد بين انه سينسخ
فان كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه وانها باقية الى يوم القيمة امتنع نسخه لانه يلزم
فلا يمكن ان شرع موسى ثابت ابدا فلو لم يبق ثابتا كان ذلك كذبا والكذب على الله محال ولانه لو جاز
ان ينص الله على التأبيد مع ان التأبيد لا يحصل ارتفع الامان عن كلامه ووعده ووعيده
وهذا باطل بالاتفاق ولانه لو جاز ان يخبر الله تعالى عن شرع موسى انه ثابت ابدا مع انه لا يبقى ابدا
لم يمتنع ان ينص على ان شرع محمد صلى الله عليه وسلم ثابت ابدا مع انه لا يكون ثابتا ابدا فيلزم
جواز نسخ شريعتكم وان لم يكن فيها ما يدل على دوامه ولم يبين في شرع موسى انه ثابت ولم يبين الدوام ولا التوقيت
لم يتكرر شرع موسى ولم يجب الا مرة واحدة لما ثبت في اصول الفقه ان الامر الذي لم يقيد
بالدوام ولا التوقيت لا يقتضي الا الوجوب مرة واحدة ولكن معلوم ان شرع موسى لم يكن كذلك
فان اليهود كانت تتوجه شرع موسى على الناس الى زمان عيسى ومتى ظهر فساد القسم
الاول والثاني تعين صحة الثالث ويلزم امتناع النسخ اجاب المصنف بان الله تعالى قد بين في شرع
موسى ما يشعر بنسخه اجمالا ولم يبين مقدار الوقت ولم يتواتر لعدم توفر الدواعي

ان يكون في شرع موسى ... نسخ او لا يكون فان ... ليتواتر ويشتهر وان لم يكن فان كان ... على دوامه امتنع ... لكن لم يتكرر شرعه ... مرة فلما كان ... ولم يتواتر اذ لم ... على نقل لتوفر ... او كان فيه ما يدل ... ظاهرا لا قطعا فلا ... نسخ

على نقله كما تتوفر الدواعي على نقل اصل دينه فان توفر الدواعي على نقل الاصل اتم من توفرها على نقل
تفصيله او كان قد بين في شرع موسى ما يدل على دوامه ظاهرا لا قطعا ولا امتناع في نسخ ما دل
الدليل على دوامه ظاهرا ‖ المبحث الرابع في عصمة الانبياء عن الكفر والمعاصي بعد الوحي
والفضيلية من الخوارج جوزوا على الانبياء المعاصي واعتقدوا ان كل معصية كفر فجوزوا
على الانبياء الكفر ومن الناس من لم يجوز الكفر على الانبياء لكنه جوز اظهار الكفر تقية بل اوجبوه
لان اظهار الاسلام اذا كان مفضيا الى القتل كان القاء للنفس في التهلكة والقاء النفس في التهلكة
حرام لقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة واذا كان اظهار الاسلام حراما كان اظهار الكفر واجبا
ومنع بانه لو جاز اظهار الكفر تقية لكان اولى الاوقات به وقت ظهور الدعوة لان الناس في ذلك
الوقت بالكلية منكرون له وكان لا يجوز اظهار الدعوة لاحد من الانبياء فيفضي الى اخفاء الدين
بالكلية والحشوية لم يجوزوا الكفر ولا اظهاره وجوزوا الاقدام على الكبائر وهؤلاء منعوا ان
يتعمد الانبياء الكبيرة وجوزوا تعمد الصغائر واصحابنا منعوا الكبائر مطلقا سواء كان
عمدا او سهوا وجوزوا الصغائر سهوا لا عمدا لنا انه لو صدر عنهم كفر او ذنب لوجب على
الامة اتباعهم لقوله تعالى فاتبعوني فيفضي الى الجمع بين الوجوب والحرمة وانه لو صدر
عن الانبياء كفر او ذنب لكانوا معذبين باشد العذاب لان درجات الانبياء في غاية
الشرف وكل من كان كذلك كان صدور الذنب عنه افحش وكان عذابه اشد كما اوعد نساء النبي
بقوله تعالى يا نساء النبي من يأت منكن بفاحشة مبينة يضاعف لها العذاب ضعفين وزاد
في حد الاحرار على حد العبد نصف حد الحر وانه لو صدر عنهم كفر او ذنب لكانوا من حزب
الشيطان لانهم حينئذ يفعلون ما اراده الشيطان واللازم باطل فان من كان من حزب الشيطان
هم الخاسرون لقوله تعالى الا ان حزب الشيطان هم الخاسرون وباطل بالاجماع ان كان الانبياء
من حزب الشيطان وانه لو صدر من الانبياء كفر او ذنب لم تقبل شهادتهم لقوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا واللازم باطل والا لكان ادنى حالا من العدول وهو باطل بالاتفاق وانه لو صدر
منهم كفر او ذنب لوجب زجرهم والانكار عليهم لان الكفر والذنب منكر وانكار المنكر واجب
وانكار المنكر يوجب ذمه وايذاءه وايذاء النبي عليه السلام حرام لقوله تعالى ان الذين يؤذون
الله ورسوله لعنهم الله في الدنيا والاخرة وانه لو صدر منهم كفر او ذنب لانعزلوا عن النبوة
لان المذنب ظالم والظالم لا ينال عهد النبوة لقوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين لا يقال المراد بالعهد
عهد الامامة لا النبوة ويدل على ذلك صدر الاية حيث قال خطابا لابراهيم بقوله اني جاعلك
للناس اماما قال ومن ذريتي قال لا ينال عهدي لانا نقول عهد الامامة في الاية هو عهد النبوة لان الله تعالى جعل
ابراهيم نبيا فاراد بقوله اني جاعلك للناس اماما اي جاعلك للناس نبيا ولئن سلم انه اراد

الرابع في عصمة ... الجمهور على عصمة ... والمعاصي بعد ال... من الخوارج جو... واعتقدوا ان كل ... كفر وآخرون جو... تقية بل اوجبوه ... النفس الى ال... ومنع بانه لو جا... اولى الاوقات ... اظهار الدعوة ... الى اخفاء الدين ... والحشوية جوز... على الكبائر وقو... عن تعمدها وجو... الصغائر وا... الكبائر مطلقا ... الصغائر سهوا ... لو صدر عنهم كف... لوجب اتباعهم ... تعالى فاتبعوه ... معذبين باشد ... كما اوعد نسا... تعالى يضاعف ... العذاب وز... الاحرار وكا... الشيطان لا... ما اراده ولم ... واستوجبوا ... وقد قال ان ال... ورسوله لعـ... الدنيا والاخ... على النبوة ل... والظالم ... النبوة ...

بالامامة عن النبوة فعهد النبوة اولى بذلك اي بان لا ينال الظالمين واما القائلون بجواز صدور
الذنب عنه لا سهوا فيحتجون بوجوه منها قوله تعالى لنبيه عفا الله عنك لم اذنت لهم وقوله تعالى ليغفر لك الله
ما تقدم من ذنبك وما تاخر فان الايتين تدلان على جواز صدور الذنب من النبي اما الاولى
فلان العفو لا يكون الا بعد حصول الذنب واما الثانية فلان المغفرة بعد حصول الذنب صريح
في صدور الذنب اجاب المصنف بان نحو هذا محمول على ترك الاولى جمعا بين الدليلين لا يقال لو كان
ترك الاولى موجبا للعفو والغفران لكان جميع العبادات الصادرة من النبي في محل العفو
والمغفرة لانه لا عبادة الا وفوقها عبادة لانا نقول لا بعد في ان يكون جميع العبادات
في محل العفو والمغفرة ولئن سلم انه لا يجوز ان يكون جميع العبادات في محل العفو والمغفرة
فالعفو والمغفرة انما يكون اذا لزم من ترك الاولى فوات مصلحة او حصول مضرة ومنها
واقعة ادم فان قوله تعالى وعصى آدم ربه فغوى يدل صريحا انه صدر منه المعصية وادم نبي
بالاتفاق واجاب المصنف بان واقعة ادم قبل نبوته اذ لم يكن لآدم حينئذ امة لانه لا يوجد نبي الا
اذا كان له امة وبقوله تعالى ثم اجتباه ربه فتاب عليه وهدى اي جعله نبيا ومنهم من اعتذر
عن قصة آدم بان قوله عصى آدم ربه اراد به عصى اولاد آدم كما في قوله واسئل القرية والذي
يؤكد هذا قوله تعالى في قصة آدم وحوا فلما آتاهما صالحا جعلا له شركاء فيما آتاهما وبالاتفاق
لم يشرك آدم ولا حوا وانما اشرك اولادهما ومنهم من قال كان ذلك بعد الرسالة ثم زعم
لا عمدا انه كان على سبيل النسيان لقوله تعالى ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسي ولم نجد له عزما
واعترض عليه بان ابليس ذكر آدم وقت الوسوسة امر النهي فقال ما نهاكما ربكما عن هذه
الشجرة الا ان تكونا ملكين ومع هذا التذكير يمتنع النسيان وقد اجيب عنه بانه يجوز ان
يكون وقت التذكير غير وقت النسيان والا فلا وجه لقوله تعالى فنسي وايضا عاتبه الله تعالى
بعد ذلك في قوله الم انهكما عن تلكما الشجرة وادم وحوا اعترفا بالذنب وقالا ربنا ظلمنا انفسنا
وقبل الله توبتهما فقال فتاب عليه وكل ذلك ينافي النسيان ومنهم من سلم ان ادم كان
متذكرا للنهي لكنه اقدم على التناول بنوع من وجوه التاويل زعم النظام ان آدم
فهم من قوله ولا تقربا هذه الشجرة الشخص وكان المراد النوع وكلمة هذا كما يكون اشارة
الى الشخص قد يكون اشارة الى النوع لقوله صلى الله عليه وسلم هذا لا يقبل الله
الصلوة الا به وزعم آخرون ان النهي وان كان ظاهرا في التحريم لكنه ليس نصا فيه
وصرفه عن الظاهر لدليل عنده وبالجملة اذا تعارضت الدلائل فالخلاص اما بالتاويل
او التوقف ومنها قول ابراهيم هذا ربي فانه كفر وقد صدر عن ابراهيم وهو نبي بالاتفاق اجاب
بان قول ابراهيم هذا ربي على سبيل الفرض كمن اراد ابطال قول يفرضه اولا ثم يبطله

تعالى عفا الله
قوله تعالى ليغفر
ما تقدم من ذنبك
وما تاخر فالمحمول
الاول واما وقعة
عليه السلام فانها كانت
اذ لم تكن ح امة
ثم اجتبيه ربه

بل فعله كبيرهم

ومنها قول ابراهيم بل فعله كبيرهم هذا القول على سبيل الاستهزاء بالكفار كما قلت لصاحبك وسواك يعتقد انه عاجز عن الكتابة
انت كتبت هذا على سبيل الاستهزاء او بانه اسناد الفعل الى الكبير اسناد للفعل الى السبب لان تعظيم
الكفار للصنم حمل ابراهيم على جعله جذاذا ومنها نظر ابراهيم في النجوم ليعلم حاله من تاثير النجوم لقوله تعالى فنظر
نظرة في النجوم فقال اني سقيم والنظر في النجوم من هذا الوجه حرام وقوله اني سقيم كذب لانه لم يكن سقيما
والكذب ذنب اجاب بان نظر ابراهيم في النجوم ليس ليعرف حاله من تاثير النجوم بل نظره في النجوم كان للاستدلال
والتعرف على صنعه تعالى والنظر من هذا الوجه طاعة لقوله تعالى ويتفكرون في خلق السموات والارض
وبان قوله اني سقيم يجوز ان يكون اخبارا عن سقم حاله او عن سقم متوقع في الاستقبال فلا كذب ومنها اخفاء يوسف
حريته عند بيعه فانه كتمان للحق وكتمان الحق ذنب اجاب عنه بانا نمنع ان اخفاء يوسف حريته لاستشعاره بالقتل
ان اظهر حريته وكان قبل نبوته ومنها هم يوسف بالزنا لقوله تعالى وهم بها والهم بالزنا ذنب اجاب بان
هم يوسف جبلي لان ميل الرجل الى المراة جبلي ليس بنقص في حق الرجال بل منعه محمود اذا لم يخرج الى الفعل
ومنها جعل يوسف السقاية في رحل اخيه ليتهمه بالسرقة وذلك خيانة والخيانة ذنب اجاب بان
ذلك بمواطاة اخيه ليقيم عنده فلا يكون خيانة فلا يكون ذنبا ومنها ما صدر من اخوة يوسف من
القائه في غيابة الجب وايذاء ابيهم وكذبهم بان الذئب قد اكل يوسف وكل هذه ذنب اجاب
بانه لا نسلم ان اخوة يوسف انبياء وان سلم انهم انبياء فما صدر منهم لم يكن حال نبوتهم ومنها قصة داود
والطمع في امراة اخيه اوريا كما قال الله تعالى على لسان الملائكة ان هذا اخي له تسع وتسعون نعجة
ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني في الخطاب وكل ذلك ذنب اجاب بان قصة داود لم يثبت
صحته على ما ذكروه والاية لم تدل على ما ذكروه بل يحتمل غيره هذا حال عصمة الانبياء بعد الوحي واما قبل
الوحي فالاكثرون منعوا صدور الكفر والكذب ولا اصرار على الذنب لئلا يزول عن النبي الثقة بالكلية وجوزوا
صدور المعصية منه على سبيل الندرة كقصة اخوة يوسف والروافض اوجبوا عصمة الانبياء
عن الكذب والمعاصي مطلقا كبيرة او صغيرة عمدا او سهوا قبل البعثة او بعدها تتمة
لما بين عصمة الانبياء ذكر ههنا معنى العصمة لا شارحي ملكة نفسانية يمنع صاحبها من الفجور
ويتوقف على العلم بمثالب المعاصي ومناقب الطاعات العلم ان الهيئة النفسانية ان لم تكن راسخة تسمى
حالا وان كانت راسخة تسمى ملكة والهيئة التي يمنع صاحبها عن الفجور الذي هو ارتكاب المعاصي
واجتناب الطاعات انما يصير ملكة بان يعلم صاحبها مثالب المعاصي اي معايبها ومناقب
الطاعات لان الهيئة المانعة من الفجور اذا حصلت في النفس وعلم صاحبها ما يترتب على المعاصي
من المضار وعلى الطاعات من المنافع يصير راسخة لانه اذا علم مثالب المعاصي ومناقب الطاعات
يرغب عن المعاصي بالطبع ولا يعصي فيصير هذه الهيئة راسخة ويتاكد هذه الملكة في الانبياء بتتابع
الوحي عليهم بذكر ذلك العلم والاعتداد على ما يصدر منهم سهوا والعتاب على ترك الاولى فان

واما قول ابراهيم عليه
هذا ربي فعلى سبيل
وقوله بل فعله كبيرهم
سبيل الاستهزاء
الفعل الى السبب
تعظيم الكفار له
حملة على ذلك
النجوم كان للاستدلال
والتعرف عن صنعه
وقوله اني سقيم
عن سقم حالي او
استقبالي فلا كذب
اخفاء يوسف
حريته فللاستشعار
القتل واما تهمه
اختيارية وجعل
في رحل اخيه كان
وما صدر عن اخوة
حال نبوتهم لان
انبياء واما قصة
عليه السلام فلم
على ما ذكروا لا يدل
غيره واما قبل الوحي
منعوا الكفر
الذنب والاصرار
لئلا يزول عنه
وجوزوه على الندرة
يوسف والروافض
العصمة مطلقا
العصمة ملكة نفسانية
عن الفجور وتتوقف
العلم بمثالب المعاصي
مناقب الطاعات
في الانبياء بتتابع
على التذكير والا
على ما يصدر عنهم
والعتاب على ترك

من صدر عنهم شيء سهواً أو تركوا أماً سواء لم يترك مهملاً بل يعاتب وينبّه عليه ويحصل له المعرفة عليهم بتلك الملكة وقيل العصمة كون الشخص بحيث يمتنع عنه الذنب لخاصية في نفسه أو بدنه ومنع ذلك العقل والنقل أما العقل فلأنه لو كان كذلك لما استحق صاحبها المدح على عصمته ولامتنع تكليفه وبطل الأمر والنهي والثواب والعقاب وأما النقل فلقوله تعالى قل إنما أنا بشر مثلكم يوحى إلي وقوله تعالى ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن إليهم شيئاً قليلاً فإن كلامه لا وارداً على أن النبي مثل كلامه في جواز صدور المعصية وكلامه الثانية تدل على أن الله تعالى يثبته على عدم الركون إليهم ولا الركون إليهم فيكون الركون إليهم الذي هو ذنب غير ممتنع الخامس في تفضيل الأنبياء

المبحث ٢٥ في تفضيل الأنبياء على الملائكة ذهب أكثر أصحابنا والشيعة إلى تفضيل الأنبياء على الملائكة خلافاً للحكماء والمعتزلة والقاضي أبي بكر الباقلاني وأبي عبد الله الحليمي من أصحابنا في الملائكة العلوية فإنهم ذهبوا إلى أن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء دون السفلية احتج الأولون على تفضيل الأنبياء على الملائكة مطلقاً بوجوه أربعة ١ أنه أمر آدم لقوله تعالى وإذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا ولا شك أن السجود المأمور به سجود خدمة لا سجود عبادة فلو لم يكن آدم أفضل من الملائكة الملائكة بسجوده لما أمرهم الله تعالى بالسجود له لأن الله تعالى حكيم لا يأمر الأفضل بخدمة المفضول ٢ أن آدم أعلم من الملائكة لأنه يعلم الأسماء كلها والملائكة لا يعلمونها لقوله تعالى وعلم آدم الأسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة فقال أنبئوني بأسماء هؤلاء إن كنتم صادقين قالوا سبحانك لا علم لنا إلا ما علمتنا إنك أنت العليم الحكيم فكان آدم أفضل من الملائكة لقوله تعالى قل هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون ٣ أن طاعة البشر أشق من طاعة الملك لأن طاعة البشر مع الموانع من الشهوة والغضب والوسوسة والصوارف الداخلة والخارجة ولأن تكاليف البشر مستنبطة بالاجتهاد وطاعة الملك ذاتية جبلية ليس لها موانع وصوارف منصوصة عليها لا مستنبطة بالاجتهاد وإذا كان طاعة البشر أشق تكون أفضل لقوله عليه السلام أفضل العبادات أحمزها أي أشقها ٤ قوله تعالى إن الله اصطفى آدم ونوحاً وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين ترك العمل به في حق من ليس بنبي لأنه ليس مستحقاً لهذه الفضيلة فبقي معمولاً به في حق الأنبياء فيكون الأنبياء أفضل العالمين والملائكة من العالمين فيكون الأنبياء أفضل من الملائكة واحتج الآخرون أي القائلون بأن الملائكة العلوية أفضل من الأنبياء بوجوه ستة ١ قوله تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله ولا الملائكة المقربون وهذا السياق يقتضي تفضيل الملائكة المقربين على عيسى لأن البلاغة تقتضي الترقي من الأدنى إلى الأعلى ومنه ظهر لأن النصارى لما عاينوا أولاد عيسى بغير أب اعتقدوا أنه ليس بعبد لله استبعاداً أن يكون العبد مولوداً بغير أب فقال تعالى لن يستنكف المسيح أن يكون عبداً لله سبحانه أنه خلقه الله تعالى بغير أب

ولا الملائكة المقربون الذين خلقهم الله تعالى بلا واسطة أب وأم ومعلوم أن الترقي من الأدنى إلى الأعلى من هذا الوجه لا يلزم أن يكون الأعلى من هذا الوجه أفضل ٢ اطراد تقديم الملائكة على ذكر الأنبياء يدل على أن الملائكة أفضل من الأنبياء وفيه نظر فإن تقديم الذكر لا يدل على أفضليتهم لجواز أن يكون تقديمهم في الذكر باعتبار تقدمهم في الوجود ٣ قوله تعالى لا يستكبرون عن عبادته استدل بعدم استكبار الملائكة عن عبادة الله تعالى على أن البشر ينبغي أن لا يستكبروا والأنبياء وذلك ما لم يثبت تفضيلهم وفيه نظر فإن غايته أن يكون الملائكة أفضل من البشر الذي يستكبر عن عبادته ولا يلزم أن يكونوا أفضل من الأنبياء الذين لا يستكبرون عن عبادته ٤ قوله تعالى ولا أقول لكم إني ملك وقوله تعالى إلا أن تكونا ملكين أي إلا كراهة أن تكونا ملكين سياق الآية الأولى يدل على أن الملك أفضل من النبي وسياق الآية الثانية يدل على أن الملك أفضل من آدم وحواء وفيه نظر فإن الآية الأولى لا تدل على أن الملك أفضل بل يدل على أن الملك لا يتبع الوحي والنبي يتبع الوحي بدليل قوله تعالى إن أتبع إلا ما يوحى إلي وهذا لا يدل على أن الملك أفضل والآية الثانية تدل على تفضيل الملك على آدم وقت مخاطبة إبليس ولم يدل على تفضيله عليه بعد الاجتباء ٥ أن الملك معلم النبي والمرسل إليه ولا شك أن المعلم أفضل من المتعلم والرسول أفضل من المرسل إليه كما أن النبي أفضل من أمة المرسل إليه وفيه نظر فإن المعلم أفضل من المتعلم فيما تعلمه لا في غيره ولا فيما تعلمه من كمال فضل بعلمه والقياس على النبي المرسل إلى أمته ليس بصواب لظهور الفرق فإن السلطان إذا أرسل شخصاً إلى جمع كثير ليكون حاكماً عليهم يكون ذلك الشخص أفضل من ذلك الجمع أما إذا أرسل واحداً إلى ذلك الشخص الحاكم ليبلغ رسالته لا يلزم أن يكون ذلك الواحد أفضل من ذلك الشخص الحاكم ٦ الملائكة أرواح مبرأة عن الرذائل والآفات البشرية والعلائق الطبيعية مطهرة عن الشهوات والغضب اللذين هما منشأ الأخلاق الذميمة مطلعة على أسرار الغيب قوية على أفعال العجيبة من تصريف السحاب والزلازل القوية سابقة إلى الخيرات مواظبة على محاسن الأعمال لقوله تعالى لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون وقوله يسبحون الليل والنهار لا يفترون السادس في الكرامات

المبحث ٢٦ الكرامات جائزة عندنا وعند أبي الحسين البصري من المعتزلة وأنكرها سائر المعتزلة والأستاذ أبو إسحاق لنا أن الكرامات لو لم تكن جائزة لما وقعت لكن الوقوع ثبت في الجواز واللازم باطل لأن قصة آصف فإنه أحضر عرش بلقيس قبل ارتداد الطرف لقوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب أنا آتيك به قبل أن يرتد إليك طرفك فلما رآه مستقراً عنده قال هذا من فضل ربي وهذا الإحضار من الأمور الخارقة للعادة وآصف لم يكن نبياً وقصة مريم وحضور الرزق عندها

قال الله تعالى كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا قال يا مريم انى لك هذا قالت هو من عند الله
ان الله يرزق من يشاء بغير حساب وقصة اصحاب الكهف ولبثهم فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
قال الله تعالى اذ اوى الفتية الى الكهف فقالوا ربنا آتنا من لدنك رحمة وهيئ لنا من امرنا رشدا
فضربنا على آذانهم فى الكهف سنين عددا وقوله تعالى ولبثوا فى كهفهم ثلثمائة سنين وازدادوا تسعا
احتج المنكرون بان الخوارق لو ظهرت على غير الانبياء لالتبس النبى بالمتنبى لان تميز الانبياء
عن غيرهم انما هو بسبب ظهور خوارق العادات عليهم اذ لا مما يشاركهم فى الانسانية ولوازمها
فلولا ظهور المعجزة عليهم لما تميزوا عن غيرهم فلو جاز ان يظهر الخارق للعادة على غيرهم لالتبس النبى
بالمتنبى قلنا لا نسلم انه يلتبس النبى بالمتنبى بل يتميز النبى بالتحدى ودعوى النبوة فاذا ظهر الخارق
للعادة مقرونا بالتحدى والدعوى علمنا صدقه

الباب الثانى فى الحشر والجزاء

لما فرغ من الباب الاول فى النبوة شرع فى الباب الثانى فى الحشر والجزاء وذكر فيه ثمانية مباحث ١ فى اعادة المعدوم
و٢ فى حشر الاجسام ٣ فى الجنة والنار ٤ فى الثواب والعقاب ٥ فى العفو والشفاعة لاصحاب
الكبائر ٦ فى اثبات عذاب القبر ٧ فى سائر السمعيات ٨ فى الاسماء الشرعية المبحث الاول اعادة
المعدوم جائزة عندنا خلافا للحكماء والكرامية وابى الحسين البصرى من المعتزلة لنا ان الشئ
لو امتنع وجوده بعد عدمه فاما ان يمتنع وجوده لذاته اى لذات ذلك الشئ او لشئ من لوازمه
فيمتنع وجوده ابتداء بالضرورة وان امتنع وجوده بعد عدمه لشئ من عوارضه فيمكن وجوده
بعد عدمه عند ارتفاع ذلك العارض المقتضى لامتناع وجوده بعد عدمه بالنظر الى ذات
ذلك الشئ من حيث هو فان قيل الشئ بعد العدم ممتنع الوجود وذلك لامتناع الماهية
الموصوفة بالعدم بعد الوجود وهذا الوصف امر لازم للماهية بعد العدم بسبب هذا اللازم
لا بعض اجزاء الماهية مطلقا لا يقال الحكم عليه بانه ممتنع لذاته او لغيره لا يصح لان
الحكم على الشئ يستدعى امتياز المحكوم عليه عن غيره والامتياز يستدعى الثبوت وهو مناف
للعدم لانا نقول الحكم عليه بانه لا يصح الحكم عليه حكم عليه فيكون متناقضا وهو بان الحكم على
ما يمتنع وجوده ممتنع من حيث كونه ممتنعا وممكن من حيث كونه متصورا من جهة الامتناع
وليس بينهما تناقض لاختلاف الموضوعين والحق ان يقال الحكم على المعدوم بانه يمكن عوده
بعض ثبوته فى الذهن والمعدوم ثبوت فى الذهن اجيب بان هذا الوصف ليس بلازم
للماهية بعد العدم فانه يجوز انفكاك هذا الوصف عن الماهية بعد العدم ولئن سلم ان هذا
الوصف لازم للماهية بعد العدم لكن لا نسلم ان الماهية الموصوفة بالوجود بعد العدم واجب
الوجود وممتنع العدم كذلك لا يكون الماهية الموصوفة بالعدم بعد الوجود ممتنع الوجود
وواجب العدم بل هو قابل للوجود واليه اشار بقوله تعالى وهو اهون عليه اللهم الا اذا
العدم

المبحث الاول فى اعادة المعدوم وهى جايزة خلافا للفلاسفة والبصرى لنا انه لو امتنع بعد عدمه فاما لذاته او لشئ من لوازمه فيمتنع ابتداء او لعارض فيمكن عند زواله النظر الى ذاته احتجوا بوجوه

امتناع الماهية بعد العدم

يمتنع الوجود بكون الماهية

وان

اريد بالامتناع الامتناع بشرط العدم وهو غير الوجوب بشرط الوجود والامتناع بشرط
العدم لا ينافى الامكان بحسب الذات واحتج المنكرون لجواز اعادة المعدوم بوجوه ثلثة
١ ان المعدوم نفى محض ليس له هوية ثابتة فلا يصح الحكم عليه بامكان العود لانه لو صح الحكم
عليه بامكان العود فالاشارة العقلية بامكان العود ان كانت الى صورته التى فى الذهن
فهى ممتنع الوجود فى الاعيان وعلى تقدير وجودها لم يكن معاده لانها مثال المعدوم الذى
فرض انه معاد لا نفسه وان كانت الاشارة العقلية الى ما يماثل الصورة التى فى الذهن
وما يماثل الصورة التى فى الذهن لا يلزم ان يكون المعدوم بعينه فلا يلزم ان يكون
كلما يماثله معادا فان الصورة التى فى الذهن يماثلها اشياء كثيرة وان كانت الاشارة
العقلية الى نفس ذلك المعدوم ولا هوية له بل نفى محض فيمتنع الاشارة اليه بامكان
العود فلا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يمكن عوده والا لكان الحكم بامكان العود
صحيحا هف فالحاصل ان القول بامكان العود يؤدى الى ان يقول بان كل ممكن
معاد او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامكان
العود باطل ٢ لو امكن اعادة المعدوم لامكن ان يوجد مثله بدلا عنه مستانفا فى وقت
اعادته فانه اذا امكن ان يوجد فرد من افراد ماهية نوعه لا يكون نوعها منحصرا فى الشخص
مكتنفا بعوارض مشخصة بعد العدم جاز ان يوجد ابتداء بطريق الاولى فلو وقع
لم يتميز عن مثله المستانف معه حال عوده فان الفارق بينهما لا يكون الماهية ولا عوارضها
المشخصة لعدم الاختلاف فيهما ٣ انه لو امكن عود المعدوم لامكن اعادة الوقت المبتدأ
فيه وامكن اعادته فى ذلك الوقت فيكون مبتدأ من حيث انه معاد وهو متناقض
واجيب عن الاول بان قولكم لا حكم عليه بامكان العود حكم متناقض عن هذا الجواب
بعد البسط ان يقال قولكم لا يصح الحكم عليه بامكان العود فلا يخلو اما ان يكون هذا
الحكم صحيحا او لا فان كان الاول فقد صح الحكم على المعدوم واذا صح الحكم عليه صح
الاشارة اليه فلا يمتنع الحكم عليه بامكان الاعادة وان لم يكن هذا الحكم صحيحا يكون
نقيضه وهو قولنا يصح الحكم عليه بامكان العود صحيحا وهو المطلوب ورد هذا الجواب
بان هذا الحكم صحيح قولكم فان كان صحيحا فيصح الحكم على المعدوم قلنا لا نسلم من
صحة هذا الحكم صحة الحكم على المعدوم فان هذا الحكم على الحكم بصحة العود لا على المعدوم
وقد عورض هذا الوجه بان يقال المعدوم نفى محض لا هوية له اصلا فلا يصح الحكم عليه
بامتناع العود لانه لو صح الحكم عليه بامتناع العود فالاشارة العقلية بامتناع العود

الاول انه نفى محض عليه بامكان العود

تمثل

الثانى انه لو وقع مثله المبتدأ

الثالث انه لو اعادة الوقت واعادة فيه فيكون ومعادا معا عن الاول ان حكم وهو متناقض مالم يوجب بعد ونفس العدم

ان كانت الصورة التي في الذهن فيلزم علم وقوعها في الخارج ولا يلزم منه امتناع عود المعدوم وان كانت الى ما يماثلها وهو كثير فيلزم امتناع كل متماثلين وان كانت الى الشيء الذكر المعدوم ولا هوية له فيمتنع الاشارة اليه بامتناع العود فلا يصح الحكم عليه بامتناع العود فلا يمتنع العود ولا يصح الحكم عليه بامتناع العود وقد علمنا انه ممتنع والحاصل ان القول بامتناع العود يؤدي الى القول بامتناع كل متماثلين او القول بان المعدوم حال العدم له هوية ثابتة وكلاهما باطل فالقول بامتناع العود باطل اجيب عن هذه المعارضة بانه لا يمتنع الاشارة بامتناع العود لان الاشارة بامتناع العود لا يتوقف على هوية ثابتة قال ما لا هوية له يجوز ان يشار اليه بامتناع العود بخلاف الاشارة بامكان العود اليه فان ما لا يتوقف له يمتنع الاشارة اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة فيجوز الاشارة ان يشار اليه بامتناع العود بسبب عدم هويته الثابتة وامكان العود لا يكون لاجل عدم هويته الثابتة فلا يجوز ان يشار اليه بامكان العود لاجل عدم هويته الثابتة ولان كل ان صحة الحكم بامتناع العود عليه باعتبار ان صورته حاصلة في الذهن وامتناع العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له يقبلها العقل واما صحة الحكم بامكان العود باعتبار ان صورته في الذهن وصحة العود باعتبار انه نفي محض لا هوية له غير متصور ولا يقبله العقل قال الشيخ وهذا الوجه منقوض بالحكم على ما لم يوجد بعد كالحكم على من سيولد بانه يمكن ان يوجد وكذا منقوض بالحكم على الممتنع بانه مقابل الممكن وكذا منقوض بالحكم على العدم بانه مقابل الوجود فان الحكم على المعدوم والممتنع والعدم لا يقتضي هوية في الاعيان ومطلق الحكم المحكوم عليه يجب ان يكون له ثبوت في الخارج هو المقصود في الجواب ان قال الاشارة العقلية بامكان العود الى ما يماثل صورته التي في الذهن قوله وما يماثل صورته التي في الذهن لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم بعينه قلنا مسلم انه لا يلزم ان يكون ذلك المعدوم وهو المطلوب قلنا في جواز العود لا في وجوبه واما قوله فيلزم ان يكون كل ما يماثله معادا واحدا قلنا لا يلزم من عدم لزومه ان يكون كل ما يماثله معادا واحدا عن ... بان كل مثلث فرضناهما ان يشخص في الخارج لا محالة وان اشتبه علينا ولا ان لم يتميز المثلثان بالتشخص لم يكونا مثلثين بل هو هو والتشخص ابدا لا يلزم من جواز وقوع مثله ووقوع مثله حتى يلزم ان لا يكون فرق بين المبتدأ والمعاد ولئن سلم وقوع مثله يجوز ان يعرف بينهما بوصف واحد هو ... ان اعادة ذلك الوصف لا يستلزم كونه مبتدأ فان كون الشيء مبتدأ امر يعرض للشيء باعتبار ذلك لا باعتبار هو كونه غير مسبوق بحدوث الثنوية وهذا لامر غير محقق في المعاد

بان كل مثلثين فرضنا ... متشخص في الخارج ... ان اشتبه علينا ... مثلثين بل هو هو ... ان اعادة ذلك ... يستلزم كونه مبتدأ ... باعتبار ... بحدوث

العقل

اذا

١٢٦

اذا المعاد مسبوق بحدوث مبتدأ وحدوثه اولا فلا يلزم ان يكون مبتدأ ومعادا معا بل يكون معادا وقبل العدم كان مبتدأ لو فرض ان يكون الشيء الواحد مبتدأ ومعادا باعتبارين

الثاني في حشر الاجسام المبحث الثاني في حشر الاجسام اختلف الناس في المعاد فاتفق المليون على المعاد البدني بعد اختلافهم في تفسيل المعاد فمن ذهب الى امكان اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يعدم المكلفين ثم يعيدهم ومن ذهب الى امتناع اعادة المعدوم قال ان الله تعالى يفرق بين اجزاء ابدانهم الاصلية ثم يؤلف بينها ويخلق فيها الحيوة واما الانبياء عليهم السلام الذين سبقوا على نبينا محمد عليه السلام فالظاهر من كلام امتهم ان موسى عليه السلام لم يذكر المعاد البدني ولا انزل عليه في التورية لكن جاء ذلك في كتب الانبياء عليهم السلام الذين جاؤا بعده كحزقيل وشعيا عليهما السلام ولذلك اقر اليهود به واما في الانجيل فقد ذكر ان الاخيار يصيرون كالملائكة ويكون لهم الحيوة الابدية والسعادة العظيمة والاظهر ان المذكور فيه المعاد الروحاني واما القرآن الكريم فقد جاء فيه المعاد الروحاني والجسماني اما الروحاني ففي مثل قوله عز وجل فلا تعلم نفس ما اخفي لهم من قرة اعين وقوله تعالى للذين احسنوا الحسنى وزيادة وقوله تعالى ورضوان من الله اكبر واما الجسماني فقد جاء في القرآن العزيز الذي من ان يحصى واكثره مما لا يقبل التأويل مثل قوله تعالى من يحيي العظام وهي رميم قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل شيء عليم وقوله تعالى فاذا هم من الاجداث الى ربهم ينسلون وقوله تعالى فسيقولون من يعيدنا قل الذي فطركم اول مرة وقوله تعالى ايحسب الانسان ان لن نجمع عظامه بلى قادرين على ان نسوي بنانه وقوله تعالى ائذا كنا عظاما نخرة وقوله تعالى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذي انطق كل شيء وقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها وقوله تعالى يوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علينا يسير وقوله تعالى وانظر الى العظام كيف ننشزها ثم نكسوها لحما وقوله تعالى افلا يعلم اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور وقوله تعالى ان الاولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم الى غير ذلك مما لا يحصى واذا عرفت ذلك فنقول اجمع المليون على ان الله تعالى يحيي الابدان بعد موتها ويعيدها لانه ممكن عقلا والصادق اخبر عنه فيكون حقا اما الاول وهو انه ممكن عقلا فان الامكان انما يثبت بابطال العلة الفاعل والقابل اما ابطال القابل فلان اجزاء الميت قابلة للجمع والحيوة ولا لو لم تكن قابلة للجمع والحيوة لم يتصف بالجمع والحيوة قبل الموت والتالي باطل واما ابطال الفاعل فلان الله تعالى عالم باعيان اجزاء كل شخص على تفصيل المفصل لكونه عالما بجميع الجزئيات وقادر على جمع الاجزاء وايجاد الحيوة فيها لعموم قدرته لكل الممكنات

الثاني في حشر الاجسام ... المليون على انه يحيي ... بعد موتها ويعيدها ... عقلا والصادق ... حقا اما الاول فلا ... قابلة للجمع والحيوة ... عالم باجزاء كل شخص ... للجمع والحيوة ... اول مرة

واذا كان كذلك لزم ان يكون احياء الابدان ممكنا واما الثاني وهو ان الصادق اخبر عنه فلانه ثبت
بالتواتر ان النبي عليه السلام اثبت المعاد الجسماني وفي القرآن العظيم جاء اثبات المعاد الجسماني اكثر من ان يحصى
والى امكانه ووقوعه اشار بقوله قل يحييها الذي انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم وقيل المعاد الجسماني
غير ممكن لانه لو اكل انسان انسانا آخر وصار جزء بدن المأكول جزء من بدن الآكل فالمأكول والآكل اما
معاد في الآكل او في المأكول منه وايا ما كان فلا يكون احدهما بعينه وايضا فليس ان يجعل جزء بدن
احدهما اولى من ان يجعل جزء بدن الآخر وجعله جزء لبدنهما معا غير ممكن ولا ان يعاد واحد منهما وايضا
المقصود من البعث اما الايلام او الالتذاذ او دفع الالم والاول لا يصلح ان يكون مقصودا للحكيم اذ لا يليق به
والثاني محال اذ لا لذة في الوجود لان كل ما يتخيل في عالمنا انه لذة فهو في الحقيقة ليس بلذة بل كل ذلك دفع
الالم ويشهد بذلك الاستقراء والثالث ايضا باطل لانه يمكن فيه الابقاء على العدم فيكون البعث عبثا واجيب
عن الاول بان المعاد من كل واحد اجزاؤه الاصلية التي هي من الانسان المستند اليه الهيكل الذي يتعلق به التشخص
في الكل الاجزاء الفانية الاجزاء الاصلية هي الباقية من اول عمره الى آخره الخاص لنفسه والاجزاء الاصلية
للمأكول منه فضل للآكل فرجعت الى المأكول منه اولا فلا يعاد في الآكل المعتنى واجيب عن الثاني بان
فعله تعالى لا يستدعي غرضا ولا يسئل عما يفعل وان سلم ان فعله يستدعي غرضا فيجوز ان يكون الغرض من
البعث الالتذاذ وقوله لا لذة في الوجود ممنوع لما مر في باب اللذة والالم ولا نسلم ان كل ما يحصل لذة فهو
دفع الم بل يدفع الوجود لذات حقيقية في عالمنا ولئن سلم انه ليس لذة وجودية في عالمنا لا يجوز ان يكون
لذاته الاخروية مشابهة للذاته في الدنيا في الصورة مخالفة لها في الحقيقة فلا يكون اللذات الاخروية
دفعا للالم بل يكون لذاته خالصة عن شائبة دفع الالم تنبيه يدل على ان القول
بالمعاد الجسماني غير موقوف على اعدام الاجزاء بالكلية ولم يثبت بدليل قاطع عقلي او نقلي
ان الله تعالى يعدم الاجزاء ثم يعيدها والتمسك بمثل قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه والهلاك الفناء
ضعيف لما ان الهلاك هو الفناء بل الهلاك هو الخروج من حد الانتفاع وتفرق الاجزاء خروجها
عن حد الانتفاع فيكون هلاكا والحق ان الشيء في هلاك بمعنى المنشئ بمعنى انه ان كل ممكن هالك
في حد ذاته غير هالك بالنظر الى وجهه وهو كذلك كل شيء اي ممكن بالنظر الى ذاته ليس له وجود
وبالنظر الى الله تعالى موجود فلا يحتاج الى صرفها عن ظاهره الثالث في الجنة والنار المبحث ٣
في الجنة والنار فان بقاء الجنة والنار الجسمية والنار اما ان يكون في هذا العالم او في عالم آخر فان
كانا في هذا العالم فاما ان يكونا في عالم الافلاك او في عالم العناصر والاول محال لان الافلاك لا تخرق ولا تخالطها
شيء من الفاسدات وكونهما في الافلاك يقتضي خرقها لان الانهار والاشجار والدركات التي فيها
النيران في الافلاك يقتضي خرقها ومخالطتها مع الاجسام الفاسدة وهي باطل والثاني وهو ان يكونا
في عالم العناصر يكون الحشر تناسخا وان كان في عالم آخر فهو باطل لان هذا العالم كروي لان الفلك بسيط

شوكة على خطط الاسلام فصار بها اماما عند اصحابنا اهل السنة والجماعة والمعتزلة لحصول
المقصود من الامامة بدون التنصيص لان المقصود من نصب الامام دفع الضرر الذي لا يندفع الا
بنصب الامام وهذا حاصل بها وقالت الزيدية كل فاطمي عالم خرج بالسيف وادعى الامامة
صار اماما واكثر الامامية ذكر مطلقا اي اكثر الامامية يقولون لا يتعين الامام ببيعة الامة او بالاستيلاء
بالشوكة او بادعاء الشخص الموصوف سواء كان ذلك الشخص مستعدا لها او لا وقالوا
لا تثبت الامامة الا بالتنصيص من الله تعالى او من الرسول او من الامام السابق واحتجوا على ذلك بوجوه
وذكر المص منها اربعة آ ان اهل البيعة لا يتصرفون في امر غيرهم من آحاد الناس في اقاربهم
فكيف يولون الغير على كل الامة فان من لا يمكنه التصرف في امر الاقل الاشخاص كيف يمكن له
ان يولي الغير على التصرف في كل الامة ٢ ان اثبات الامامة بالبيعة قد يفضي الى الفتنة لاحتمال
ان يبايع كل فرقة شخصا او يدعي كل فرقة ترجيح امامهم وتقع بينهم الهوادي الى المفاسد والفتن
٣ ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فبالطريق الاولى ان لا يحصل منصب الامامة بها فانه
اعظم من القضاء ٤ الامام نائب الله تعالى ورسوله فلا تثبت خلافته الا بقول الله او بقول رسوله لان
نيابة الغير لا تحصل الا باذن ذلك الغير واجيب عن آ بانه منقوض بالشاهد والحاكم فان الشاهد
غير متمكن من التصرف في امر المشهود عليه والحاكم يصير بقوله متمكنا من التصرف فيه والحكم عليه
وعن ٢ بانا لا نسلم انه قد يفضي الى الفتنة قولهم لاحتمال ان يبايع كل فرقة شخصا ويقع بينهما التحارب
قلنا يدفع الفتنة بترجيح الاعلم والاورع والاسن والاقرب الى رسول الله كما رجحت الصحابة ابابكر
على سعد بن عبادة وعن ٣ بمنع الاصل بانا لا نسلم ان منصب القضاء لا يحصل بالبيعة فان الحكم
هو جعل الشخص حاكما جائز مع وجود الامام سيما اذا خلا البلاد عن الامام فانه يحصل منصب
القضاء لمن اصلحه للقضاء ببيعة اهل البلد له وعن ٤ بانه مسلم انه نائب لله ورسوله لا يثبت الا باذن
الله او باذن رسوله ولكن لم لا يجوز ان يكون اختيار الامة او ظهور الشوكة للشخص المستعد للامامة
كاشفا عن كون الشخص للامامة اماما نائبا لله تعالى ورسوله الرابع في اقامة الدليل
المبحث ٤ في اقامة الدليل على ان الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر وخالف الشيعة
جمهور المسلمين وزعموا ان الامام الحق بعد رسول الله علي رضي الله عنه ويدل على ان الامام الحق
بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه وجوه وذكر المص منها خمسة آ قوله تعالى وعد الله الذين
آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم في الارض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكنن لهم دينهم الذي
ارتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم امنا يعبدونني لا يشركون بي شيئا ومن كفر بعد ذلك فاولئك
هم الفاسقون وعد الله تعالى جمعا من الصحابة استخلافهم في الارض وتمكين دينهم وتبديل خوفهم
منكم فالجمع من الصحابة الموعودون بالاستخلاف اما علي او غيره او الامر بعده كمعاوية ويزيد

ومروان او الى ابو بكر ومن قام بالامر بعده وهم الخلفاء الراشدون الثلاثة عمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم
ولا اولو صوابا ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين علي ومن قام بعده بالامر فقط اجماعا
اما عندنا فلصحة خلافة الاربع وعدم صحة خلافة معوية ويزيد ومروان فانهم ملوك لا خلفاء
واما عند الشيعة فلان معوية ويزيد ومروان لم يكونوا من الذين آمنوا وعملوا الصالحات
فتعين الثاني وهو ان يكون الموعودون بالاستخلاف والتمكين ابا بكر ومن بعده من الخلفاء
الثلاثة فثبت ان الامام الحق بعد رسول الله ابو بكر لا قوله تعالى قل للمخلفين من الاعراب ستدعون
الى قوم اولي باس شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما فالداعي المفروض طاعته ليس محمد عليه السلام لقوله تعالى قل
سيقول المخلفون اذا انطلقتم الى مغانم لتاخذوها ذرونا نتبعكم يريدون
ان يبدلوا كلام الله قل لن تتبعونا كذلكم قال الله من قبل فقوله لن تتبعونا يدل على منع رسول الله
اياهم عن اتباعه فلا يجوز ان يدعوهم الى قوم اولي باس والا لزم التناقض ولا عليا لانه قاتل
في صفين الذين يقاتلون او يسلمون وعلي رضي الله عنه ما حارب الكفار ايام خلافته فالداعي
المفروض طاعته ليس من ملك بعد علي وفاقا ولعدم دعوتهم للاعراب فتعين ان يكون الداعي
المفروض طاعته من كان من قبل علي وبعد النبي وقد اوجب الله طاعة الداعي لقوله فان تطيعوا
يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما واذا كان طاعته واجبة
كان خلافته صحيحة ويلزم منه ان يكون الامام الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر
ان النبي عليه السلام استخلف ابا بكر في الصلوة ايام مرضه فثبت استخلافه في الصلوة بالنقل
الصحيح وما عزل النبي ابا بكر عن خلافته في الصلوة فمع كون ابي بكر خليفته في الصلوة بعد
وفاته واذا ثبت خلافة ابي بكر في الصلوة بعد وفاته ثبت خلافة ابي بكر بعد وفاته عليه السلام
في غير الصلوة لعدم القائل بالفصل قوله عليه السلام الخلافة بعدي ثلثون سنة ثم تصير
بعد ذلك ملكا عضوضا او مثل ذلك يدل واضح على خلافة الائمة الاربعة وعلى ان من بعدهم ملوك
لا خلفاء ان الامة اجمعوا على امامة احد الاشخاص الثلثة وهم ابو بكر وعلي والعباس
رضي الله عنهم وبطل القول بامامة علي والعباس فتعين القول بامامة ابي بكر اما الاجماع على امامة
احد الاشخاص الثلثة فمشهور مذكور في كتب السير والتواريخ واما بطلان القول بامامة علي
والعباس فلانه لو كانت الامامة حقا لاحدهما لنازع ابا بكر ولطلب ذلك واظهر على
ابي بكر حجته ولم يرض بخلافته وقد رضي علي والعباس بامامة ابي بكر وجه تعالى ولو كان
امامة ابي بكر غير حق لكان باطلا فيلزم ان لا يرضيا فان الرضا بالظلم ظلم فثبت ان الامام
الحق بعد رسول الله عليه السلام ابو بكر رضي الله عنه فقيل الامامة كانت حقا لعلي لان عليا المرتضى

عن حقه نعمه عن سيه ظلما كيف يتصور العصبية في حق علي وكان علي في غاية الشجاعة والشهامة
وكانت فاطمة الزهراء رضي الله عنها مع علو شانها وجلال قدرها وفضل سهادة زوجة علي
واكثر صناديد قريش وساداتهم كالحسن والحسين والعباس مع علي رضي الله عنهم والعباس
مع علو منصبه قال لعلي رضي الله عنهما امدد يدك لابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله
ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان والزبير بن العوام مع غاية شجاعته [illegible] السيف وقال لا ارضى
خلافة ابي بكر وابو سفيان رئيس مكة ورأس بني امية قال يا بني عبد مناف ارضيتم ان يلي
عليكم تيم يعني ابا بكر فان ابا بكر من قبيلة تيم من مرة قال ابو سفيان والله لاملان الوادي
خيلا ورجالا لا انصار لابي بكر ومنعهم ابو بكر ومنعهم الخلافة فانهم طلبوا الامامة وقالوا
امير منا وامير منكم وكان ابو بكر شيخا ضعيفا خاشعا سليما عديم المال قليل الاعوان
فعلم ان بيعة علي ابي بكر انما كانت عن رضى لانه كان مقدما على الصحابة في العلوم والفضائل
واقرب الناس الى رسول الله عليه السلام احتجت الشيعة على امامة علي احتج الشيعة
على امامة علي رضي الله عنه بوجوه ذكر النص منها ستة آ قوله تعالى انما وليكم الله ورسوله والذين
آمنوا الذين يقيمون ويؤتون الزكوة وهم راكعون ووجه الاحتجاج ان لفظ الولي
قد يراد به الاولى والاحق بالتصرف يدل على ذلك النقل اللغوي والنص والعرف والاستعمال
اما النقل اللغوي فقول المبرد الولي هو الاولى بالتصرف واما النص فقوله عليه السلام
ايما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل فانه اراد به الاولى بالتصرف واما العرف
والاستعمال فلانه يقال الامير ولي الرعية وابن الميت وليه اي اولى بالتصرف فيها وقد يراد به المحب والناصر
ومنه قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض اي بعضهم محب بعض وناصره
ولم يعهد في اللغة الولي بمعنى ثالث فيثبت الولي اما ان يراد به [illegible] والاولى بالتصرف لا غير
دفعا للاشتراك ولا يجوز [illegible] لعدم اختصاص النصرة [illegible] لان الولاية بمعنى
النصرة عامة في كل المؤمنين بدليل قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض
والولاية لانه ليست عامة في كل المؤمنين لان لفظ انما في الآية يفيد الحصر فالمؤمنين
الموصوفين بالصفات المذكورة في الآية خاصة بعض المؤمنين فتعين الثاني وهو ان
يكون المراد بالولي الاولى بالتصرف فثبت ان المؤمن الموصوف في الآية مستحق التصرف
في امور المسلمين والذي هو الاولى بالتصرف في امور المسلمين من جميع الناس هو الامام
فثبت ان الآية نص في امامة المؤمنين الموصوفين والمفسرون ذكروا ان المراد منه علي بن ابي طالب
لانه كان يصلي فسأله سائل فاعطاه خاتمه راكعا فثبت ان عليا هو الامام المستحق للتصرف

ان جميع المنازل الثابتة لهرون بالنسبة الى موسى ثابتة
المرتضى وان لم تكن صيغة العموم لان المراد بها العموم [illegible]
واحد من احوال المنازل الخاصة وصالح للكل [illegible]
منه اخوته [illegible] وانه نجيه وانه نائبه في جميع اموره
دون البعض فاما ان يكون معينة او مبهمة لا [illegible]
الثاني ايضا فيصح لما فيه من الاجمال وعدم الافادة [illegible]
لانه لا معنى حينئذ لاستثناء منزلة النبوة دون باقي المنازل
لما [illegible] من الاستثناء واذا ثبت التعميم يدل على ثبوت [illegible]
من موسى انه كان خليفة له على قومه في حال
قومي والخلافة لا معنى لها الا القيام مقام [illegible]
خليفة له في حال حيوته وجب ان يكون خليفة له [illegible]
للغيبة عنه وذلك غير جائز على الانبياء واذا [illegible]
ثم قوله عليه [illegible] الله [illegible]
[illegible] او هذا اصرح دال على [illegible]
الخلافة [illegible] على والعباس [illegible]
ان يكون واجب العصمة [illegible]
منصوصا عليه بالاتفاق [illegible]
نص على امامة تخصص [illegible]
[illegible] الامة كالوالد [illegible]
وارشادهم الى اشياء جزئية [illegible]
[illegible] استخلف [illegible] من يقوم بامور [illegible]
[illegible] الى من يتولى امرهم الذي هو اجل الاشياء واعمها واتمها فلا بد [illegible]
[illegible] على من يتولى امرهم ولم ينص لغير ابي بكر وعلى بالاجماع ولم ينص لابي بكر [illegible]
[illegible] على ابي بكر لكان [illegible] على [illegible] معصية [illegible]
[illegible] افضل الناس بعد رسول الله لانه [illegible] الصحيح ان المراد [illegible]
[illegible] اما [illegible] على [illegible]
[illegible] محمد صلى الله عليه [illegible] المراد [illegible] على [illegible] وان [illegible] الناس على [illegible]

ويقرب من هذه لانه قوله عليه السلام من كنت مولاه فعلي مولاه ويعرف ان لفظ المولى يراد به
[illegible] وقد يراد به الناصر والمعين وقد يراد به المعتوق والمعتق والجار وابن العم اما ارادة
[illegible] فيدل عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقوله تعالى ولكل جعلنا موالي مما ترك [illegible]
[illegible] والحقوا بالميراث وقوله تعالى مأواكم النار هي مولاكم على ما قاله المفسرون واما
السنة فقوله عليه السلام ايما امرأة نكحت نفسها بغير اذن مولاها فنكاحها باطل
[illegible] بالمولى المالك للامر والاولى بالتصرف فيها واما ارادة الناصر والمعين فيدل عليها الكتاب
اما الكتاب فقوله تعالى ذلك بان الله مولى الذين آمنوا وان الكافرين لا مولى لهم
[illegible] فقول الاخطل فاصبحت مولاها [illegible] فاصبحت ناصرها [illegible]
[illegible] المعتوق والمعتق فظاهر يدل عليها استعمال الفقهاء واما ارادة الجار فيدل عليها
[illegible] من يربوع فاحسن جواره شعر جزى الله خيرا
[illegible] من يربوع هم خلطونا بالنفوس والجموا الى نصر مولاهم مسومة جردا
اراد به جاره واما ارادة ابن العم فيدل عليها قوله تعالى حكاية عن زكريا واني خفت الموالي من
ورائي وقول [illegible] مهلا بني عمنا مهلا موالينا
[illegible] اذا عرفت ذلك فنقول لفظ المولى
اما ان يكون ظاهرا في الاولى او لا فان كان الاولى وجب الحمل عليه دون غيره عملا بالظاهر
وان كان الثاني فيجب الحمل عليه لوجهين الاول ان اللفظ المجرد اذا اطلق وله محامل [illegible]
ما يعين احدها وجب الحمل عليه [illegible] الى [illegible] ما يعينه واول
الحديث قرينة تعينه لانه قد صرح بلفظ المولى للاولى وهو قوله الست اولى بكم والثاني انه يتعذر
حمل لفظ المولى [illegible] على ما سوى الاولى فيتعين حمله عليه لان الاصل في اللفظ
[illegible] وانه يتعذر حمله على ما سواه فلانه يتعذر حمله على الناصر لان ذلك معلوم
من قوله تعالى والمؤمنون والمؤمنات بعضهم اولياء بعض ويمتنع حمله على المعتوق والمعتق
والجار وابن العم لكونه كذبا واذا ثبت ان لفظ المولى بمعنى الاولى فقد اتفق المفسرون
على ان معنى الست اولى بكم من انفسكم ولان ذلك هو المتبادر من اطلاق لفظ اولى في
عرفهم ولهذا يقال الملك اولى بالميراث من غيره والسلطان اولى باقامة الحدود من الرعية
والزوج اولى بامرأته والمولى اولى بعبده واذا ثبت ان معنى المولى الاولى بالتصرف وجب
[illegible] على امامته فانه لا معنى للامام الا هذا ثم قوله عليه السلام انت مني بمنزلة هرون
من موسى [illegible] ان [illegible] على [illegible] من موسى [illegible]

سل الخلق بعده والانه علما كان اعلم الصحابة الاشان
احرص على العلم اكثر واستمام الوسول ان اشار ده
عنه اصولها وفروعها فان الكرم والمطا
نبأ اعظم ما عائد المعظم والمهار
فيصل على الحاجة الى جميع انواع
على ان سلمها افضل منها على الطير
سلام اللهم ائتني باحب خلقك اليك
عنه سوم من ارادت ذلك زيادة فيه
ولما كان لانه كان اعلم احب خلقه اليك
احب خلقك اليك عندي هو قوله انا كان
والملائكة لانا كانوا يوسعدهم
الملائكة بخصيصة بالنسبة الى غيره
منهم من مالم احبب وجع بينهما
عاد الى تعظيم الولاية العموم رجلا
[illegible]
[illegible] معقود على علم
[illegible] الحيا الا يكون
[illegible] وقد لا يكون ان يكون الولاية
[illegible] خاصة ملك لا بد ان الولاية
[illegible] سعري سوم وصفا بعينه
[illegible] والماء الا [illegible]
[illegible] على الا اعسى ان يكون الولاية الخصوص
[illegible] الخصوص صلى الله عليه ذكوره في الولاية العموم ومع
[illegible] الولاية [illegible]
[illegible]
[illegible]
[illegible]

در انزج بلے پاک ما شود پس آیا الا که غسل داد نا میت مثل
ل میدهند و گفته که بان عود نبین او را میپوشانند و دست غسل دهند
ن در بر میت می باشد اگر مورد مقتضی عکس نزع آنها باشد همه آنها

داشت بلکه شبهه او از نزاع ایشان خاص شد قوی حکم بطهارت شده
عدل واحد باید الید و هم چنین قول دو شریک در ید بر یک چیز
طهارت آن چیز و دیگری نجاست پس هرگاه بینه بعض عدل بن حکم